

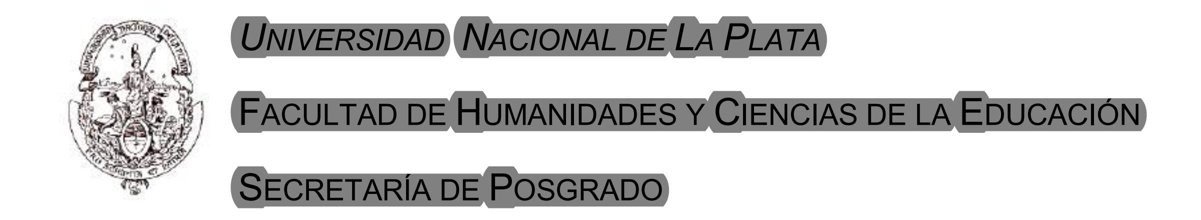
Lorenzo, Luis María

Introducción a la fenomenología del espíritu: Vida e historia en la filosofía diltheyana: Una crítica a las interpretaciones psicologistas de la obra de Dilthey

Tesis para la obtención del grado de Doctor en Filosofía

Directora: Belvedresi, Rosa





Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana.

Una crítica a las interpretaciones psicologistas de la obra de Dilthey.

Luis María Lorenzo

Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía

Directora: Dra. Rosa Belvedresi, UNLP-CONICET

Codirector: Dr. Martín Sisto, UNGS-UBA

La Plata, 18 de Noviembre de 2013

A la memoria de mi padre

Resumen en español:

Según Dilthey, el análisis formalista llevado adelante por la gnoseología de Kant no logra comprender el mundo humano, por su parte, Hegel si aborda al hombre histórico, pero subsume su mundo al despliegue de la razón o el saber absoluto. El proyecto de una fundamentación de las ciencias del espíritu llevado adelante por Dilthey busca adentrarse en el mundo humano concibiéndolo como el conjunto de manifestaciones objetivadas de la vida. Kant y Hegel se convierten en sus interlocutores, pero también Comte con quien se enfrenta en pos de fundamentar la autonomía metodológica de las ciencias del espíritu.

Sostengo que la noción tardía de «espíritu objetivo», que Dilthey toma de Hegel, pero que la concibe como el devenir de la vida política y cultural, permite releer toda la filosofía de Dilthey con otra perspectiva. El presente estudio no busca realizar un análisis comparativo entre Dilthey y Hegel, sino partir de la recepción que el primero hace del segundo a los efectos de comprender su filosofía. En este sentido, para Dilthey el «espíritu objetivo» está constituido por el conjunto de las organizaciones exteriores de la sociedad –la estructura político-jurídica de la sociedad- y por las formas culturales como arte, religión y filosofía. El hombre es quien, según Dilthey, produce estas instituciones las cuales a su vez le anteceden y le sucederán en su existencia. En este sentido Dilthey concibe al hombre como un ser histórico y un «punto de cruce» de las distintas objetivaciones históricas. Este mundo compartido es el mundo histórico –expresado a través de las nociones como *Gemeinsamkeit*, *objektive Geist*, *verwebt* y *kreuzungspunkt*-, aquel que contiene el conjunto de experiencia de vidas acumuladas y las expectativas de futuro.

En síntesis, se sostiene que para Dilthey el mundo es manifestación objetiva de la vida –fenomenología del espíritu-, siendo el espíritu objetivo o la vida objetivada, un producto del devenir de la vida humana. Es decir, en el mundo histórico actúan individuos -dotados de voluntad- en una conexión estructural con su entorno, como «puntos de cruce» de las distintas objetivaciones. Es decir, la preocupación histórico-sistemática diltheyana gira en torno al tema del hombre –sujeto individual, «punto de cruce»- y lo socio-histórico –mundo intersubjetivo y espíritu objetivo, manifestación objetivada de la vida-. Así, el hombre juega, para Dilthey, un papel central en la historia y en el despliegue de la vida. Todos los estudios gnoseológicos, epistemológicos, históricos y toda fundamentación sistemática es producto de las conexiones de vida. La importancia de los individuos, sus propias manifestaciones de vida y el «espíritu objetivo» -centros de análisis de las ciencias del espíritu-, permite comprender a la filosofía diltheyana como una filosofía de la intersubjetividad, en oposición a las interpretaciones clásicas que hacían que ella cayera en un psicologismo-empático. Asimismo, el plano de la exteriorización de las acciones individuales y sociales le permite a Dilthey encontrar un saber objetivo para las ciencias del espíritu.

Palabras claves: Dilthey – espíritu objetivo – comunidad – exteriorización- hombre como punto de cruce

Resumen en inglés:

Dilthey points out that while the formalist analysis carried out by Kant's gnoseology fails to understand the human world, Hegel does speak about the historical man, but subsumes his world to the manifestation of reason or absolute knowledge. The project of a foundation of the *Geisteswissenschaften* carried out by Dilthey seeks to penetrate the human world conceiving it as a set of objectified manifestations of life. Kant and Hegel become their interlocutors, but also Comte with whom Dilthey face in order to sustain the methodical autonomy foundation of the *Geisteswissenschaften*.

I assume that the late notion of "*objektive Geist*", which Dilthey takes from Hegel, but which he sees as the process/activity of the political and cultural life, allows for a rereading of the whole philosophy of Dilthey in a new perspective. This study does not seek to make a comparative analysis between Dilthey and Hegel, but to set a starting point from/of go along the im put that the first author makes over the latter so as to understand his philosophy. In this regard, for Dilthey, the "*objektive Geist*" is constituted by the external organizations of society (political-legal structure of

society) and the cultural forms as art, religion and philosophy. It is man who, according to Dilthey, produces these institutions, which precede and will surpass the existence of the individual man. Dilthey conceives man as a historical being and as a "crossing point" of the various historical objectifications. This shared world is the historical-world (expressed through the notions of *Gemeinsamkeit*, *objektive Geist*, *verwebt* and *kreuzungspunkt*), that which contains all the accumulated life experience and future expectations.

In short, it is argued that for Dilthey the world is objective manifestation of life (phenomenology of *Geist*) being *objektive Geist* or objectified life a product of the manifestation of human life. I.e, in the historical world individuals act -gifted with will- in a structural connection with their environment, as "crossing points" of different objectifications. That is, the historical and systematic Diltheyan concern revolves around the theme of man (individual subject, «crossing point») and the socio-historical world (intersubjective world, *objektive Geist*, objectified manifestation of life). So, the man plays, for Dilthey, a central role in the history and in the manifestation of life. All gnoseological, epistemological, historical studies and any systematic foundation is a product of life connections. The importance of individuals, their own expressions of life and the «*objektive Geist*» (the centre of analysis of de *Geisteswissenschaften*), enable a better understanding of Dilthey's philosophy as a philosophy of intersubjectivity, as opposed to classical interpretations that made its fell into a psychologism-empathetic study. Furthermore, the level of externalization of individual and social actions allows Dilthey to find objective knowledge for the *Geisteswissenschaften*.

Keywords: Dilthey - Objective spirit - community – exteriorization – crosspoint man

Aclaraciones generales sobre las citas:

Respecto de la obra de Dilthey, a los efectos de facilitar la lectura, la misma se citará teniendo primero como referencia las traducciones de sus obras publicadas por Fondo de Cultura Económica. De ella aparecerá sólo el título del volumen y la página correspondiente. A continuación se pondrá entre paréntesis la ubicación en los volúmenes de las *Gesammelte Schriften* (para identificar esta obra se utilizarán las siglas GS) y su paginación. Las otras referencias se encontrarán detalladas en la bibliografía.

Por ejemplo, si se hiciere referencia a la página 29 del libro: *Introducción a las ciencias del espíritu*, que es el volumen I de la colección de la traducción de FCE que coincidentemente también es el volumen I de los *Gesammelte Schriften* pero en este caso la ubicación de la cita corresponde a la página 21, aparecerá de la siguiente manera:

- **Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 29 (GS I, p. 21).**

Asimismo, producto de que la traducción de la colección de FCE es de la década de 1940 se procedió a cotejarlas con los originales a los efectos de evitar posibles errores. En el caso de detectarse alguna discrepancia entre la traducción y mi interpretación de los textos originales en Alemán se procederá a realizar una aclaración entre corchetes o se pondrán entre paréntesis las palabras alemanas.

En caso de no existir traducción la referencia aparecerá directamente con el mecanismo de citas seleccionado para el caso del idioma original del autor. Esto es: si se hace referencia a la página 22 del volumen 19 de las *Gesammelte Schriften* la misma aparecerá de la siguiente manera: Dilthey, GS XIX, p. 22.

Las restantes referencias se efectuarán acorde a los estándares aceptados por lo cual no requieren de aclaración alguna.

Agradecimientos:

Son muchas las personas a las que debo dar gracias por su apoyo en la realización de la presente tesis. A todos ellos debo agradecer principalmente su confianza y compañía. Entre ellos quiciera reconocer puntualmente a mi directora Rosa Belvedresi quien me inició en este largo y hermoso camino de la investigación filosófica. A mi co-director Martín Sisto cuyos aportes fueron imprescindibles para el desarrollo de la constancia y precisión en mi trabajo. A ambos debo agradecerles también su paciencia y colaboración. Una mención especial debo dar a mi familia por su constante aliento y apoyo.

También debo dar las gracias a:

Mis distintos compañeros de los grupos de investigación y a los docentes que contribuyeron en mi formación.

Al CONICET por el financiamiento para la realización de mi tesis a través de las distintas becas doctorales.

A la UNGS por brindarme un lugar de trabajo apropiado para el ejercicio del pensar y por confiar en uno de sus estudiantes.

Índice General

Índice Detallado

I. Introducción general

Vida y obra

Wilhelm Dilthey nació en Biedrich (Nassau, Alemania) en 1833 en el seno de una familia protestante calvinista. Su padre era un pastor de la Iglesia Reformista y quería que su hijo lo fuese también, lo cual condujo a Wilhelm Dilthey a intentar una formación teológica. Este fue el motivo por el cual a los 17 años Dilthey se dirige a Heidelberg, obteniendo el primer lugar en los exámenes correspondientes a los cursos de teología.[1] Sus primeros trabajos estuvieron abocados a la historia teológica, principalmente dedicados al primitivo cristianismo.[2] Terminó sus estudios en 1856 y emprendió un corto período dedicado a la enseñanza secundaria, luego de lo cual se abocó decididamente a la investigación, a tales efectos se dirige a Berlín. Cabe remarcar que su estadía en Berlín lo conduce paulatinamente de la teología a la historia y la filosofía, doctorándose en Filosofía en la Universidad de Berlín en 1864.[3] Si bien Dilthey no expresó el porqué del abandono de su formación teológica se puede considerar en este aspecto como decisivo su encuentro con Ranke en 1856-8 y Mommsen en 1859.[4] De aquí en adelante la historia estará siempre presente en todos sus trabajos (tantos las biografías como las reflexiones filosóficas). Entre sus obras principales podemos encontrar a *La Vida de Schleiermacher* (1870), "Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado" (1875), "Los hechos de la conciencia (Redacción de Breslau)" (1880), *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883), "Acerca del origen y la legitimidad del mundo exterior" (1890), "Vida y conocimiento. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías" (1892-3), "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica" (1894), "Sobre psicología comparada" (1895-6), "Orígenes de la hermenéutica" (1900), "Comprensión y hermenéutica" (1900), "La historia del joven Hegel" (1905), "La fundamentación de las ciencias del espíritu" (1905-10), "La esencia de la filosofía" (1907), "La estructuración del mundo histórico por

[1] *Cf.*, Franco Díaz de Cerio Ruiz, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico, Estudio Genético-Evolutivo, con una Bibliografía General*, LIPE, Barcelona, 1959, p. 26. En este sentido se puede apreciar que Dilthey estudia teología en la Universidad de Heidelberg entre 1852 y 1853. Rinde su examen de estado de los estudios universitarios en teología en 1856 y da su primer y único sermón en la iglesia parroquial de Mosbach.

[2] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 25ss. En opinión de Franco Díaz de Cerio Ruiz estos estudios no eran dogmáticos sino histórico-críticos. Como un ejemplo de ello podemos apuntar su "Estudio de la historia de la visión cristiana del mundo occidental" (1856).

[3] *Cf.*, *Ídem.*, p. 27.

[4] *Cf.* Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. xvi (GS V, p. 8) Me refiero aquí a su "Discurso en Ocasión de su 70 Aniversario" (1903)

las ciencias del espíritu" (1910), "Los tipos de concepciones del mundo" (1911), entre tantos otros estudios biográficos, manuscritos y discursos. No obstante, sus trabajos investigativos fueron siempre fragmentarios y diversificados siendo solo unos pocos de ellos publicados antes de 1911, fecha de su muerte. Esto amerita remarcar dos complicaciones a la hora de abordar la filosofía de Wilhelm Dilthey, me refiero al trabajo de compilación y publicación de sus obras y a la forma en que él escribía y exponía sus ideas.

Por un lado, en lo referido a la publicación de las obras de Dilthey, hoy disponemos en el idioma alemán la compilación de sus escritos bajo el título de *Gesammelte Schriften* a cargo de la editorial Vandenhoeck & Ruprecht. Esta colección es una recopilación de todos los textos diltheyanos tanto los publicados en vida como los inéditos y los manuscritos. La colección fue iniciada luego de la muerte de Dilthey (1911) por Georg Misch (cuñado de Dilthey) y continuada por alguno de sus discípulos (entre los cuales se puede nombrar a Groethuysen, Ritter y Nohl). En su primera fase los *Gesammelte Schriften* tenían proyectado doce volúmenes. No obstante, si bien en ella se encuentran las principales obras de Dilthey, ellos no abarcaron la totalidad de los manuscritos dejados por él. Cabe destacar que la publicación de los *Gesammelte Schriften* se detuvo a raíz de la Segunda Guerra Mundial y fue reanudada a finales de la década de 1960. Esta continuación de los *Gesammelte Schriften* estuvo a cargo de Ulrich Hermann, Helmut Johach y Hans-Urlich Lessing, estando actualmente dirigida por Frithjof Rodi. Hasta la actualidad los *Gesammelte Schriften* de Dilthey cuentan con 26 volúmenes.

Estos volúmenes se encuentran ordenados cada uno de ellos por un tema que los nuclea. Así, por ejemplo, en el volumen II titulado *Concepciones del Mundo y Análisis del Hombre Renacentista y Reformista* el lector encuentra una recopilación de las obras de Dilthey dedicadas al análisis del hombre histórico y de la génesis de las concepciones metafísicas del mundo. Los *Gesammelte Schriften* vuelven a presentar otros trabajos de Dilthey en este sentido en el volumen VIII titulado *Concepciones del Mundo*. Entre ambos el volumen V, *El Mundo del Espíritu*, presenta una compilación de las obras de Dilthey dedicadas al análisis psicológico y hermenéutico del mundo humano. Por otra parte, que los editores alemanes ordenaron dentro de cada uno de los volúmenes en forma cronológica la presentación de los textos de Dilthey. Es decir, los *Gesammelte Schriften* no se encuentran ordenados cronológicamente sino por temas, sólo dentro de cada volumen se puede apreciar un orden cronológico. No obstante, la publicación temática tampoco resultó tan sencilla porque los editores fueron encontrando nuevos manuscritos de Dilthey los

cuales tratan sobre temas ya compilados en otros volúmenes. Los editores subsanaron esto recopilando los distintos manuscritos encontrados en nuevos volúmenes con el fin de incrementar la colección.

En el mundo hispano disponemos de un muy importante número de traducciones de la obra de Dilthey, la cual se encuentra mayormente dentro de la colección de *Fondo de Cultura Económica* dirigida por Eugenio Imaz. Esta compilación consta de diez volúmenes y se culminó en la década de 1940. No obstante, si bien Imaz trabaja con los *Gesammelte Schriften* (como con otros textos inéditos para la época) no está de acuerdo con la disposición que los editores alemanes le dieron a dicha colección (que como se vio es bastante compleja). Imaz presenta la obra de Dilthey en función de lo que según su interpretación es el plan diltheyano para la fundamentación de las ciencias del espíritu. En este sentido la traducción española de Fondo de Cultura Económica se ordena en tres partes, a) el grupo de estudios preliminares necesarios para dicha fundamentación (volumen 1), b) el conjunto de artículos diltheyanos abocados a la exposición histórica de las ciencias del espíritu (volúmenes 2 al 5), y, c) los textos dedicados a la fundamentación de una *crítica de la razón histórica* (volúmenes 6 al 9). Si bien es sumamente importante el número de artículos traducidos que esta colección ofrece, es destacable como un gran inconveniente para el lector especializado la diferencia que se presenta en el modo en que se ordenan los artículos y trabajos de Dilthey en la compilación de Imaz en relación con el modo en que ellos se dispusieron en los volúmenes de las *Gesammelte Schriften*. En primer lugar, se puede apreciar que en muchos de los volúmenes de la traducción el lector encuentra artículos de Dilthey compilados en diferentes tomos de los *Gesammelte Schfriten*. Por ejemplo, el tomo 5 de los *Gesammelte Schriften* se encuentra disperso en los volúmenes 1, 6, 7 y 8 de la traducción editada por Imaz. Esto requiere una revisión por parte del lector que de haberse seguido el orden de los *Gesammete Schriften* no se habría requerido. En segundo lugar el criterio utilizado por Imaz para ordenar los volúmenes de la traducción de las obras de Dilthey impone al lector una lectura pre-establecida, subsumida a la interpretación que Imaz efectúa del proyecto diltheyano. Un lector hispano de la obra de Dilthey deberá pues estar atento a estos inconvenientes. Por ello he cotejado todas las traducciones de Imaz, incorporando entre corchetes las correcciones cuando las creo necesarias y entre paréntesis las palabras en alemán utilizadas por Dilthey. Asimismo, me distancio de la interpretación de Imaz en el sentido que la misma es estrictamente epistemológica, lo que, según entiendo, impide apreciar la filosofía de Dilthey en su completitud.

Por ultimo, en relación a la publicación de la obra de Dilthey, y por fuera de la publicación de los *Gesammelte Schriften*, Hans-Urlich Lessing publicó en 1983 *Texte zur Kritik der historischen Vernunft* (de la cual existe una traducción al castellano bajo el título de *Crítica de la Razón Histórica*). Es conocida la expresión de Dilthey que su proyecto filosófico estará encaminado a la realización de una *crítica de la razón histórica*. No obstante Dilthey nunca publicó en vida una obra en tal sentido aunque sí efectuó muchas indagaciones y publicó algunos trabajos en este sentido. Lessing hace explícito el carácter compilatorio del libro desde el título el cual comienza con la expresión "*Texte zur…*", es decir, "*Textos hacia una…*". Por su parte, la traducción hispana elimina esta aclaración y deja sólo la otra parte del título "*Crítica de la Razón Histórica*". Creo conveniente señalar que la verdadera traducción de esta compilación sería entonces *Textos Hacia una Crítica de la Razón Histórica.* Con ello resultaría más claro para los lectores que el libro en cuestión consiste en una recopilación efectuada por Lessing de las obras de Dilthey. Es decir, en este libro se incluyen fragmentos de cada una de las obras principales de Dilthey con el objetivo de proporcionar a los lectores una aproximación al proyecto diltheyano de una crítica de la razón histórica, una fundamentación gnoseológica que supere la crítica de la razón pura kantiana.

Por otro lado, en relación con la escritura de Dilthey es recurrente que los análisis sobre dicho autor comiencen señalando las dificultades que representa la lectura de su obra por la forma arbórea de su escritura o por lo difuso y fragmentario de algunos de sus textos. No pretendo comenzar esta tesis con dichos *clichés* aunque es imposible eludirlos. Lo que me interesa principalmente es mostrar que esta forma arbórea del trabajo diltheyano responde a su pretensión de evitar cerrar el movimiento de la vida en conceptos rígidos. Esta forma de escribir le valió que en la intimidad sus discípulos lo llamaran de forma fraternal "viejo enigmático" (*rätselhaften Alten*). Si bien es cierto que Dilthey busca evitar las definiciones rígidas, esto no habilita considerar infructífera la búsqueda de términos filosóficos con coherencia interna en lo fragmentario o arbóreo de su obra. Por el contrario, sostengo que reconstruir sus conceptos centrales y elaborar una definición más estricta es sumamente necesario y fructífero para la comprensión cabal de su obra, siempre que se respete su principio estilístico. Dilthey escribe de manera esquiva a las definiciones porque cree que éstas, por su forma rígida, impiden ver la dinámica de la vida y las expresiones del mundo humano. Para él un modo de escritura más elíptico permite una mostración más extensa que la rígida definición. Cabe preguntarse entonces, ¿Dilthey escribe de esta manera por su formación histórica?, ¿lo hace porque el rígido ámbito

conceptual de la filosofía kantiana o hegeliana es tan grande que percibe que con ellas no se puede expresar todo lo que él intuye? Estas preguntas deberían responderse afirmativamente. No obstante cabe aclarar que la formación histórica de Dilthey en nada desmerece sus desarrollos filosóficos. Ella le aporta un estilo distinto de escritura. Por ello, la lectura de las obras de Dilthey, en comparación con la de otros filósofos, parece no representar grandes escollos. Es decir, es una lectura ligera, donde no están presentes los pasajes arduos de por ejemplo un Hegel o un Kant. Pero, ¿esto implica que su pensamiento no es filosófico? Claramente no. Teniendo esto presente, me propongo llevar a cabo un recorrido por su filosofía, captar todos los momentos donde su escritura arbórea expresa conceptos centrales y ver allí, al compaginarlos, una posible definición.[5]

Breve reseña sobre las interpretaciones más difundidas de su obra

Si bien más abajo presento un estado del arte, en esta introducción me gustaría resaltar algunos de los hitos interpretativos sobre la obra de Wilhelm Dilthey. En relación al análisis del pensamiento diltheyano, tal vez la interpretación más difundida de su obra es aquella que la presenta como dividida en dos etapas, una la psicológica y otra la hermenéutica. Esta interpretación clásica fue postulada por Misch en su extenso "Prólogo del editor"[6] al volumen V de los *Gesammelte Schriften* (a la que luego adherirán Habermas, Apel y Gadamer y que se transformará en un hito interpretativo de la filosofía diltheyana). Esta tesis postulada por Misch sostiene que la filosofía de Dilthey se dividiría en dos etapas a través de las cuales él intentaría fundamentar las ciencias del espíritu. La primera buscaría dicha fundamentación a través de la psicología descriptiva y analítica y la segunda lo haría por intermedio de la técnica hermenéutica y la teoría de la comprensión en claro rompimiento con la primera etapa. No obstante, la misma luego fue matizada por Groethuysen en su "prólogo del editor" correspondiente al volumen VII de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey. En opinión de Rodi estos planos (el psicológico y el hermenéutico) no pueden mantenerse hoy en especial luego de conocerse sus estudios en relación a la estructura psíquica.[7] Rodi se refiere puntualmente a "Fundamentación de las ciencias del

---

[5] Creo también que su escritura arbórea, llena de intuiciones no definidas permitió a autores de la talla de Gadamer, Habermas, Heidegger o Ricoeur hacer uso de su producción y encontrar allí las bases necesarias para efectuar sus propias reflexiones filosóficas.

[6] *Cf.,* Misch, G., "Vorbersicht des Herausgebers", en Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Band V, p. xlv.

[7] *Cf.*, Rodi, F., *Das struckturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2003, p. 20.

espíritu" (1905-10) publicada en el volumen VII de los *Gesammelte Schriften*.[8] Allí Dilthey presenta un abordaje de la "conexión estructural de la vida" donde el estudio psicológico es parte integrante de su proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu. Asimismo sostengo que la comprensión hermenéutica propuesta por Dilthey sólo puede entenderse si se la pone en relación con la "conexión estructural de la vida" y la "filosofía de la vida" de la cual la psicología forma parte. En este sentido llamo a este análisis de Dilthey sobre la vida humana una fenomenología del espíritu pues consiste en una indagación sobre la vida activa en tanto acción humana entramada históricamente.

En relación con la propuesta de Misch cabe remarcar que es cierto que Dilthey en sus primeros estudios se aboca a la psicología y luego de 1900 transita por la hermenéutica, no obstante, creo que no es posible sostener tan tajantemente que Dilthey primero efectuó una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu para luego contraponerle una fundamentación hermenéutica. Sostengo más bien que Dilthey en estos puntos realizó distintos planos de análisis filosóficos, plenamente compatibles entre sí, con el objeto de comprender cabalmente el mundo práctico-social-histórico humano. Es más, como sostiene Bollnow, el trabajo de Dilthey con la hermenéutica se da desde temprana edad como lo refleja su trabajo sobre la hermenéutica de Schleiermacher (1870).[9] Para dicho intérprete la hermenéutica acompañará a Dilthey en todos sus trabajos posteriores, incluso en los años donde se aboca a la fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu.[10]

Es importante remarcar que en opinión de Rodi cabe considerar como igualmente erróneas las interpretaciones tempranas que colocaba a Dilthey como un hermeneuta clásico. Para dicho intérprete, la concepción de la obra de Dilthey como una hermenéutica clásica busca hacer frente a esa vieja lectura de su obra como inclinada hacia la psicología y la relatividad histórica. No obstante, para Rodi ambas interpretaciones (las que sostienen que Dilthey es un hermeneuta clásico y la que reducen su investigación a un psicologismo) son sencillamente falsas lecturas de la obra de Dilthey. Para Rodi, con quien coincido, cada

---

[8] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, pp. 5-90 (GS VII, p. 3-75)

[9] Grondin sostiene que Dilthey califica a la hermenéutica de Schleiermacher como psicologizante (*Cf.*, Grondin, J., *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Herder, Barcelona, 2000, p. 116)

[10] *Cf.*, Bollnow, O., "Das Ausdruk und das Verstehen", en Rodi, F. y Lessing, H-U., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Dilthey¸* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, pp. 256ss. A propósito del tema en cuestión, Bollnow remarca que el profundo trabajo que Dilthey efectúa sobre la comprensión de las vivencias lo conduce de un primera fundamentación psicológica a una posterior fundamentación hermenéutica. No obstante, como se señaló, esta última se encuentra en la base de aquella ya que Dilthey nunca se separó de su formación hermenéutica. Sin abocarse al estudio de la hermenéutica Dilthey tuvo siempre una actitud hermenéutica, comprender al mundo humano en tanto expresión de la vida histórica. En este sentido, para Bollnow, las obras de Dilthey *sobre la estructuración del mundo histórico* (Cf. Dilthey, W., *El Mundo Histórico* –GS VII) representan la culminación final y decisiva de todo su trabajo.

una de estas interpretaciones, a su manera, recorta y aísla las concepciones filosóficas de Dilthey y en su confrontación no logran comprender que la psicología y la hermenéutica no son, en la filosofía de Dilthey, contradictorias sino compatibles.[11]

Rodi también señala que a aquella temprana interpretación de Dilthey como un representante de la hermenéutica clásica se le contrapuso luego una nueva visión interpretativa que lo colocó como un precursor de la filosofía del siglo XX. Ambos focos interpretativos son sencillamente erróneas porque no se abocan a comprender el proyecto diltheyano en sí mismo. Al respecto sostiene Rodi:

> Esta temprana y aquella actual imagen común son sencillamente falsas. Ellas disimulan con sus tópicos cerrados y su manipulación del complejo de la vida, la variedad y contradicción de ese «viejo enigmático» (*rätselhaften Alten*). Así, la investigación reciente (principalmente a través del tomo XIX de las *Gesammelte Schriften*) ha puesto de manifiesto, que el Dilthey «asistemático» tenía todo un sistema para la fundamentación de las ciencias del espíritu y que tal vez incluso permaneció demasiado aferrado a él. Y en lo referido a la preocupación hermenéutica, se observa que Dilthey nunca aceptó esta caracterización porque ella habría limitado la comprensión de los aspectos metodológicos de su obra.[12]

No obstante quisiera hacer algunas aclaraciones. Por una parte, que Dilthey nunca haya aceptado, tal como sostiene Rodi, que se lo catalogue como un hermeneuta clásico no implica que no exista un sentir hermenéutico en su obra. Asimismo, si bien es un error forzar el pensamiento de Dilthey para trasladarlo a los desarrollos filosóficos del siglo XX, esto no impide sostener la influencia que él ejerció sobre grandes pensadores como Heidegger, Gadamer y Ricoeur.

Por otra parte, sostengo que independientemente de los aportes del tomo XIX de las *Gesammelte Schriften*, principalmente el artículo “Los hechos de la conciencia” (1880) mejor conocido como «Redacción de Breslau», se puede sostener la hipótesis de que no existen dos etapas opuestas en el trabajo de Dilthey. Para decirlo más claramente, en Dilthey no existe confrontación alguna entre una etapa psicológica y otra hermenéutica. Un lector atento encuentra en Dilthey un claro sentir hermenéutico que opera como telón de fondo en toda su obra. Los artículos del tomo XIX (como los XVIII) de las *Gesammelte Schriften* permiten apreciar más claramente esta integración de los trabajos de Dilthey. No

[11] *Cf.* Rodi, F., *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2003, p. 18.
[12] *Ídem*., p. 18.

obstante, más allá de esto, los trabajos de Dilthey, publicados con antelación a los tomos en cuestión de las *Gesammelte Schriften* hacen posible sostener la unidad temática del proyecto filosófico de Dilthey. A ellos me abocaré principalmente. Hacer esto permitirá confrontar las interpretaciones existentes antes de 1980 –época de publicación de los *Gesammente Schriften* XVIII y XIX- con el material disponible hasta la época.

En relación a la psicología queda todavía una mención especial. Claramente en sus análisis en torno a las ciencias del espíritu Dilthey hace uso de términos psicológicos. No obstante, Dilthey no hace ni una psicología estrictamente empirista o experimental, él propone una nueva psicología. Esto permite comprender por qué la interpretación de Ebbinghaus[13] no es del todo adecuada. Éste le critica a Dilthey que su análisis efectuado en "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica" (1894) está fuera de contacto con los desarrollos de la psicología de su tiempo y realiza interpretaciones vagas, generales y triviales. Asimismo sostiene que el tipo de psicología explicativa-constructivista como la de Herbart (a la que Dilthey confronta) hacía tiempo que habían sido superadas y que su propuesta nada tiene de innovadora. Cabe recordar que para Ebbinghaus es central la experiencia como fuente para la formulación y contrastación de las hipótesis desarrolladas por la psicología siendo el mecanismo para evitar las psicologías especulativas. Esto lo lleva, según sostengo, a no comprender la función que para Dilthey tienen las hipótesis en su teoría psicológica e interpreta que éste busca la eliminación de todo tipo de hipótesis psicológica (y su respectiva contrastación) al postular la conexión de lo dado inmediato. Según él Dilthey pretendería una descripción pura y directa de la vivencia psíquica, cosa que, en rigor, en ningún momento sostiene Dilthey. Estricta pero sintéticamente se debe decir que Dilthey rechaza todo intento de reducción o abstracción de los hechos de la conciencia. En su texto "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica" (1894) como en "Sobre el problema de una psicología explicativa" (1895-6) sostiene que las abstracciones son necesarias en toda ciencia, el problema era que según él la psicología de su época seguía, aun sin darse cuenta, bajo el influjo de las hipótesis y axiomas provenientes de las ciencias naturales y su modelo cientificista mecanicista y causal. En contraposición a la crítica de Ebbinghaus cabe remarcar que Dilthey no pretende descartar las hipótesis en el trabajo científico, menos aun en la psicología, lo que busca es regular su

[13] *Cf.*, Ebbinghaus, H., "Über erklärende und bescreibende Psychologie", en Rodi und Lessing, *Materialien zur Philosophie Wilhelm Dilthey*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p. 45. También véase el análisis efectuado sobre esta disputa por Rodi en "Die Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse" en Rodi, F., *Das struckturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Verlbrück Wissenschaft, Göttingen, 2003, p. 173

uso limitando los abusos que se producen cuando se generan leyes abstractas o universales para explicar el comportamiento humano.

De este modo la psicología diltheyana no es equiparable a la psicología de su época. Tampoco es un mecanismo que conduzca a su investigación a encerrarse dentro del sujeto, ya que, como pretendo demostrar en la segunda sección de la presente tesis, toda actividad subjetiva, toda percepción y percatación, toda experiencia interna y externa, se dan, para Dilthey, en la relación del sujeto con el otro y lo otro. Con su psicología Dilthey demuestra que la estructura lógica del sujeto no es innata sino adquirida (*erworben*). Para finalizar quiero resaltar que todos sus análisis psicológicos buscan poner al individuo de vuelta en el centro de la historia.

Algunos conceptos centrales

Otro elemento importante a la hora de afrontar el estudio de la obra de Dilthey es comprender qué entiende por «espíritu». En línea con el idealismo alemán Dilthey concibe al espíritu en oposición a la naturaleza, siendo ella lo pasivo en tanto el espíritu refiere a la vida activa. Así para Dilthey el espíritu es el resultado de las múltiples interacciones del hombre en tanto ser histórico, activo y como «punto de cruce». Dejaré entonces en claro que, para Dilthey, el espíritu es un ser histórico, consiste en el cúmulo de manifestaciones, expresiones y recuerdos del mundo humano de la acción humana.[14] En contraposición a las ciencias naturales Dilthey utiliza la expresión «ciencias del espíritu». En su *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) menciona que el objetivo de la obra es refundar dicha ciencia. Respecto a la fundamentación, lo primero que un lector debe preguntarse es ¿qué son para él las ciencias del espíritu?, ¿existen las ciencias del espíritu?, ¿todavía no existían como tal?, ¿están en camino de constituirse?, ¿cuáles son? Se puede decir que para Dilthey las ciencias del espíritu son un conglomerado de ciencias particulares como la psicología, la antropología, las ciencias morales, la historia y la filosofía entre otras que se pueden enumerar.[15] Este ámbito diverso de estudios particulares posee un denominador común, la acción humana y sus objetivaciones. Por ello en su obra los aspectos metodológicos

[14] *Cf.*, *Ídem.*, p. 303 (GS VII, p. 277)

[15] A los efectos de la enumeración se podría citar al respecto el siguiente fragmento de Dilthey: "Junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado, espontáneamente, por imposición de la misma vida, un grupo de conocimientos unidos entre sí por la comunidad de su objeto. Tales ciencias son la historia, la economía política, la ciencia del derecho y del estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, de la arquitectura y de la música, de los sistemas y concepciones filosóficas del mundo, finalmente, la psicología. Todas estas ciencias se refieren a una misma realidad: el género humano. Describen y relatan, enjuician y forman conceptos y teorías en relación con esa realidad." [Dilthey, W. *El Mundo Histórico*, p.100. (GS VII, pp. 79-80)

encierran un complejo entramado de reflexiones centradas en un análisis gnoseológico y antropológico sobre el hombre, la cultura, la historia, la sociedad y la posibilidad de la comprensión.

Respecto de la denominación de las ciencias del hombre como «ciencias del espíritu» Dilthey explica en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) que decide utilizar el término «espíritu» porque dicho concepto es lo suficientemente impreciso (en contra de otros de carácter más restrictivo como ciencias morales) lo cual permite apreciar la diversidad de su ámbito de aplicación. Sostiene Dilthey:

> El complejo de hechos espirituales que cae bajo este concepto de ciencia se suele dividir en dos miembros de los que uno lleva el nombre de "ciencias de la naturaleza"; para el otro miembro, lo que es bastante sorprendente, no existe una designación común reconocida. Me adhiero a la terminología de aquellos pensadores que denominan a esta otra mitad del *globus intellectualis* "ciencias del espíritu". Por un lado esta designación se ha hecho bastante general y comprensible gracias también en gran parte a la popularidad de la *Lógica* de John Stuart Mill. Por otro, parece ser la expresión menos inadecuada, si se la compara con la que tenemos a elegir. Expresa de manera muy imperfecta el objeto de este estudio. Pues en él no se hallan separados los hechos de la vida espiritual de la unidad psicofísica de la vida que es la naturaleza humana. Una teoría que pretende descubrir y analizar los hechos históricos-sociales no puede prescindir de esa totalidad de la naturaleza humana y limitarse a lo espiritual. Pero la expresión participa en este defecto con todas las que han sido empleadas; ciencias de la sociedad (sociología), ciencias morales, históricas, de la cultura: todas estas denominaciones padecen del mismo defecto, el ser demasiado estrechas respecto al objeto que tratan de señalar. El nombre escogido por nosotros tiene por lo menos la ventaja de dibujar adecuadamente el círculo de hechos centrales a partir del cual se ha verificado en la realidad la visión de la unidad de estas ciencias, se les ha fijado su ámbito y se las ha demarcado, si bien imperfectamente, con respecto a las ciencias naturales.[16]

En relación con la expresión «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*) el mismo Dilthey reconoce que la misma no es de su autoría. Como se ve en la cita, según Dilthey, esta expresión se debe a John Stuart Mill. No obstante se debe señalar que dicha expresión no es propia de la pluma de Mill sino que la misma fue utilizada por primera vez en 1849 por J. Schiel en su traducción alemana del *Sistema de la Lógica* de J. Stuart Mills

---

[16] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 14 (GS, I, p. 5)

en relación con su expresión "ciencias morales".[17] Sin embargo, es importante remarcar que el concepto de «ciencias del espíritu» en Dilthey no es equivalente al de «ciencias morales» tal como las usa Mill.[18] Por otra parte en relación al origen de dicha expresión Ritter sostiene que la aparición del término *Geisteswissenschaften* es muy poco clara. Subraya que tal vez la primera utilización se la puede encontrar en un escrito anónimo de 1787. Asimismo, se puede apreciar que la expresión «ciencias del espíritu» aparece en algunos de los escritos diltheyanos anteriores a la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*.[19] Cabe también señalar que Hegel utiliza el término «ciencia del espíritu» en el párrafo final de la "Introducción" de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) bajo la forma genitiva del Alemán «*Wissenschaft des Geistes*».[20] En este sentido es importante remarcar que el propio Dilthey utiliza esta expresión genitiva (*Wissenschaften des Geistes*) en su texto "El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770-1800" del año 1867.[21]

Volviendo al fragmento anteriormente citado cabe señalar que el mismo es bastante específico y claro al respecto de la denominación dada por Dilthey a las ciencias que constituirán el objeto de su pensamiento. La expresión «espíritu» es imprecisa pero no apunta a una naturaleza humana supraterrenal ni tampoco a una característica innata e inmutable del hombre. La expresión «hechos espirituales» refiere al hombre en tanto ser histórico; el hombre como individuo psicofísico –como unidad de vida psíquica y física (*psycho-physischen Lebenseinheit*)-. Para Dilthey el hombre es un ser activo, un sujeto que establece relaciones con el mundo y a partir de este vínculo produce sus objetivaciones, su historia y sus vivencias, a ello apunta el concepto diltheyano de mundo del espíritu (*geistige Welt*).

Por otro lado, dicho fragmento citado con antelación requiere que se clarifique la disputa entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales. A ello me adentraré en la

---

[17] *Cf.*, Ritter, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Schwabe & Co, Basel, 1974, pp. 211ss; Makkreel, R., "Wilhelm Dilthey and the Neo-kantians: on the conceptual distinctions between *Gesteswissenschaften* and *Kulturwissenschaften*", en: Makkreel, R. – Luft., S. (Editors), *Neo-Kantianism in contemporany philosophy*, Indiana University Press, Indiana, 2010, p. 254; y, Makkreel, R., *Dilthey, Philosopher of the human studies*, Princeton, New Jersey, 1992, p. 36. Esta relación terminológica entre Dilthey y Mill también es remarcada por Apel. (*Cf.*, Apel, K-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, p. 17)

[18] *Cf.*, Apel, K-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, p. 35ss.

[19] Para el caso cabe señalar el manuscrito de 1876 titulado "Prolongaciones del tratado de 1875" (*Cf.,* GS XVIII, 79) y también es usada en un manuscrito de Dilthey de 1871 para hacer referencias a las ciencias que abordan el actuar humano. (*Cf.,* GS XVIII, p. 35)

[20] *Cf.*, Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 2006, p. 60. (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werk 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 81)

[21] *Cf.*, Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, p. 345 (GS V, p. 13). En esta obra Dilthey sostiene que el problema de su generación es dilucidar la posibilidad de las *Wissenschaften des Geistes*.

primera sección, pero brevemente se puede decir que Dilthey establece esta controversia en el plano de la independencia de las ciencias del espíritu y la confrontación entre los métodos de la explicación-conocimiento y vivencia-comprensión.

En relación con este tema en la época de Dilthey se habían consolidado en Europa las ciencias naturales y las filosofías de cuño empiristas como el positivismo y la sociología francesa. Dilthey en el "Prólogo" a su *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) llama la atención ante esta invasión del pensamiento cientificista y de las corrientes francesas que destruyen el vasto campo del desarrollo filosófico. Para defenderse de esta pretensión de dominio que las ciencias naturales buscaban ejercer sobre todo el campo del saber propio de su época, Dilthey elabora su proyecto de "fundamentación gnoseológica" de las ciencias del espíritu. Para llevarlo adelante entiende que es necesario volver a Kant pero retomando a Hegel.[22] No obstante, como se verá en la sección I, para Dilthey, si bien Hegel abre a la filosofía al campo de la vida y la historia termina por someterla a una metafísica idealista que regula su devenir.[23] Dilthey pretende evitar los excesos que para él cometen tanto la filosofía trascendental como la especulativa. Para él el mundo humano-histórico-social (*die geistige Welt*) abordado por las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) es el resultado de la expresión (*Ausdruck*) de nuestra vida (*Leben*), conexión (*Zusammenhang*) de nuestra realidad, molde de valores y reino de fines. Para Dilthey el principal problema de su época era que aun las ciencias del espíritu no estaban consolidadas. Por ello, deberían procurarse un «saber» objetivo.[24] La finalidad de la *Introducción de las Ciencias del Espíritu* es delimitar el ámbito de aplicación y el método propio de estas ciencias para superar esa vieja etapa donde se la subordinaba, primero, a la metafísica y luego al prestigio creciente de las ciencias naturales y su conocimiento positivo.[25]

Dentro de esta confrontación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, se puede decir que los pares explicación-comprensión y experiencia-vivencia son otros de los puntos centrales de la filosofía diltheyana. Aquí cabe recordar el artículo sobre la experiencia de Jacob Grimm publicado (junto con Wilhelm Grimm) en su *Diccionario de la lengua alemana*. Tomo aquí aquellos elementos centrales para mi estudio derivados de la lectura de Koselleck[26] ya que la misma resume los puntos centrales de dicho texto. Para

---

22 *Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. xvii (GS, V, p. 3)
23 *Cf.*, *Ídem.*, p. xviii (GS, V, p. 4)
24 *Cf.*, *Ídem.*, p. 29 (GS, I, p. 21)
25 *Cf.*, *Ídem.*, p. 14 (GS, I, p. xv)
26 *Cf.*, Koselleck, R., *Los Estrados del Tiempo: Estudios sobre la Historia*, Paidos, Barcelona, 2001.

Grimm la experiencia tiene una faceta activa y otra pasiva. En el primer sentido implica reconocer e investigar y es asociado al viejo sentido de "ser un experimentado". La segunda acepción es propia de la Modernidad. Allí la experiencia se volvió pasiva, mera recepción de lo dado, esto es la mera percepción de las cosas sin ser precedida de una investigación o algún movimiento. Así en la Modernidad el viejo sentido se vio desplazado por esta noción neutralizada de la experiencia. A ella apunta Dilthey ya que produce el estrechamiento de la experiencia al concebirla como mera percepción sensible. Bien apunta Koselleck que es Kant quien recuperó el viejo concepto de experiencia al tornarla tanto a su función receptiva como activa. A propósito sostiene Koselleck:

> El doble sentido –desde el punto de vista de la teoría de la ciencia- del concepto kantiano de experiencia, que remite tanto a la realidad como a su conocimiento, encuentra una sorprendente analogía en el nuevo concepto de «historia» que se configuró al mismo tiempo. Desde aproximadamente 1780 el concepto de historia (*Geschichte*), que hasta entonces sólo aludía al acontecer, absorbe al correspondiente concepto de historia (*Historie*). Desde entonces, en el lenguaje ordinario hay un único concepto común tanto para la realidad experimentada como para su conocimiento científico: la *Geschichte.*[27]

Dilthey utiliza el término «*Geschichte*» al que le corresponde el método de la «comprensión» (*Verstehen*). No obstante, para Dilthey el concepto de «experiencia» (*Erfahrung*) propio de su época es aún un recorte de la realidad. Según Dilthey, como se verá en los apartados correspondientes a la lectura que Dilthey hace de Comte y Kant, este concepto opera desde la lógica de las ciencias naturales y subordina a ella todo el otro ámbito del saber, incluso el de la *Geschichte*. Por ello, si bien, por un lado, las nociones provenientes del diccionario de los Grimm son ilustrativas (pues nos muestra la evolución del término) y permiten esbozar un primer acercamiento al tema, por otro lado, no es del todo adecuada para comprender cabalmente la crítica de Dilthey a la experiencia. Ella, para Dilthey, al ser restringida al ámbito del conocimiento-natural se opone a una noción más abarcativa y propia del mundo humano, hacia este último apuntan sus conceptos de vivencia, experiencia de la vida y comprensión. En otras palabras, la diversidad del mundo humano está dada por las características del hombre entero (aquel que siente, quiere y el piensa), la experiencia (*Erfahrung*) –en la acepción antes mencionada- es un recorte de la vida humana al subordinarla a la abstracción, las hipótesis axiomáticas, la ley natural de

[27] *Ídem*. p. 45

causalidad y al ámbito del laboratorio. En este sentido, la experiencia solo apunta al plano de la representación (pensamiento) dejando de lado el sentir y el querer en pos del conocer. De este modo, mantenerse dentro del concepto de experiencia propio del ámbito de las ciencias naturales (que implica la «conexión de regularidades» dentro de un orden mecánico) conduce a la subordinación de los hechos espirituales (la acción humana) dentro de los naturales.[28]

Martin Jay en su conocido trabajo sobre la experiencia dedica un apartado referido a la noción de experiencia en Dilthey.[29] Dicho intérprete diferencia correctamente la noción de experiencia manejada por las corrientes empiristas y las afines a ella como las kantianas (que la reducen a un cúmulo de percepciones sensibles) de la concepción diltheyana de vivencia. Esta última no es, como bien sostiene Jay, el mero encierro en el sujeto (un solipsismo que retira al hombre del mundo), sino más bien el modo en que el hombre está en el mundo. No obstante, dicho intérprete traduce revivencia (*Nacherleben*) como re-experiencia (*re-experiencing*) lo que requiere, para evitar yerros interpretativos, algunas aclaraciones (las cuales dicho autor no realiza),[30] pues sin ellas se podría interpretar erróneamente que Dilthey vuelve a introducir a la vivencia dentro de la noción de experiencia propia de las ciencias naturales. Para evitar esto, a continuación presentaré un breve resumen de la noción diltheyana de experiencia.

Dilthey pretende comprender a la naturaleza entera del hombre (*ganzen Menchnnatur*).[31] Por ello lo concibe como un ser psicofísico, desde donde genera sus experiencias. Ellas son para Dilthey tanto experiencias externas como experiencias internas. Para Dilthey la «experiencia externa» (*äußeren Erfahrung*) es (tanto como para Kant como para las corrientes empiristas) el conjunto de percepciones y representaciones provenientes del contacto del individuo con el mundo material. En tanto, la propuesta de una «experiencia interna» (*inneren Erfahrung*) es el mecanismo por medio del cual Dilthey busca ampliar este marco empírico-crítico que reduce la experiencia a la captación de

[28] Dilthey en su proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu no propone a estas ciencias como desconectadas de las ciencias naturales. Él sostiene la "autonomía relativa" de las ciencias del espíritu [*Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 22ss (GS, I, p. 14)]. En este sentido si bien las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza pertenecen a dos ámbitos diferentes del *globus intellectualis*, ambas dan cuenta del mundo, uno humano y otro natural, pero que en la realidad se encuentran interconectados. Es decir, para Dilthey toda ciencia es un recorte del mundo y de la vida. Sostiene que lo que se da son dos planos diferentes, el de la experiencia material propia de las ciencias de la naturaleza y el de la vivencia y experiencia de la vida que reflejan la acción de la voluntad humana y su relación con la vida propias de las ciencias del espíritu [*Cf.*, *Ídem.*, pp. 19ss. (GS, I, p. 11)].

[29] *Cf.,* Jay, M., *Cantos de Experiencia. Variaciones Modernas sobre un Tema Universa,* "Capítulo 6", Paidos, Bs. As, 2009.

[30] *Cf., Ídem.*, p. 270.

[31] *Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 6 (GS, I, p. xviii).

unidades externas. La «experiencia interna» apunta a la percatación, a la acción de la voluntad, a un contacto pre-reflexivo; refiere al estado de apertura al mundo propio de la relación pre-predicativa que cada individuo tiene para con el mundo. Dilthey concibe al hombre como un ser entero (*der ganze Mench*); él es un ser cognitivo, afectivo y volitivo que se encuentra en constante contacto con el mundo, por ello, utiliza también la expresión «unidad de vida psicofísica» (*psycho-physischen Lebenseinheit*) para referirse al hombre. Por tanto, la «experiencia interna» no es el encierro en la interioridad del sujeto, como erróneamente se interpretó este intento diltheyano, sino el modo en que cada individuo entra en conexión (*Zusammenhang*) con el mundo. En su conjunto ambas formas de experiencias conforman esa "experiencia entera" que Dilthey denominará «experiencia de la vida» (*Lebenserfahrung*), la cual consiste en el cúmulo de experiencias de mundo obtenidas por el hombre. Para Dilthey la experiencia interna y la experiencia externa son sólo momentos provenientes de la única y verdadera experiencia. La «experiencia de la vida» se da como una unidad, como una continuidad temporal de vida, es el estado de apertura de cada unidad vital donde se acumulan sentimientos, voliciones, representaciones, significados, vivencias.[32] La *Lebenserfahrung* es tanto precondición de la comprensión como su resultado, ella es experiencia históricamente situada.[33]

Para Dilthey, el individuo es el eje de la historia, por ello, la experiencia de la vida es fruto de la acción histórica del hombre. La psicología es la ciencia que debe indagar la estructura de este hombre a los efectos de comprender su acción. La psicología es una ciencia que se aboca al análisis de las estructuras psíquicas dadas a partir de la «experiencia de la vida», toma como objeto a las unidades psicofísicas de la vida (*lebendiges psychophysisches Ganze*), individuos concretos cuyas experiencias son históricas y busca explicitar su estructura.[34]

Para concluir esta introducción quiero aclarar en qué orden lógico respecto de las condiciones de posibilidad del saber de las ciencias del espíritu se encuentra el discurso de Dilthey. Respecto a su objeto de estudio las indagaciones de Dilthey no son de tipo normativas sino más bien, como sostiene Moya Espí, trascendentales; "…el carácter del proyecto diltheyano de fundamentación aparecía bajo una nueva luz: a saber, como una

[32] *Cf.*, Ermarth, M., *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason*, Chicago press, Chicago, 1983, pp. 100ss.
[33] *Cf.*, Ermarth, M., *Op. Cit.*, pp. 227ss.
[34] Así la experiencia deja de ser la fragmentaria experiencia externa (aquella abordada por las ciencias naturales y las psicologías experimentales de su época). Para un estudio minucioso sobre la psicología en Dilthey ver: Van Kerckhoven, C., "El desarrollo de la idea de psicología en W Dilthey. En torno a las Ideas y su lectura fenomenológica", en *Revista de filosofía*, vol. XII, nº 21, Madrid, 1999 p. 157-198.

investigación filosófico-trascendental acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico-espiritual y del objeto de dicho conocimiento."[35] Es decir, la indagación de Dilthey sobre las ciencias del espíritu es una reflexión que busca establecer las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu, el desarrollo de un método propio y la caracterización de su objeto de estudio. Pero,

> …sólo podía salir a la luz teniendo en cuenta los dos aspectos, estrechamente vinculados, abarcados por tal investigación filosófico-trascendental: la teoría del conocimiento y la teoría de la interacción. La orientación trascendental que Kant imprimió a la filosofía es, pues, mantenida por Dilthey, pero sometida al mismo tiempo a una transformación decisiva: comprende tanto una investigación sobre el conocimiento como una investigación sobre la praxis. Por ello, mediada estrictamente según el patrón kantiano, la filosofía diltheyana no puede sino mal entenderse.[36]

La investigación diltheyana abordará así tanto el marco de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico de las ciencias del espíritu como el mundo práctico, el mundo de la voluntad o la teoría de la acción. La advertencia de Moya Espí respecto del patrón kantiano, como se corroborará en el apartado dedicado a la lectura de Dilthey sobre Kant, implica, a la vez, comprender que Dilthey no es un kantiano propio de su tiempo ni que aquí lo trascendental implique incluir todos sus desarrollos dentro de la filosofía crítica kantiana. Trascendental aquí se limita pura y exclusivamente al análisis de las condiciones de posibilidad del saber en las ciencias del espíritu. Asimismo sostengo que este orden lógico respecto de las condiciones de posibilidad del saber de las ciencias del espíritu requirió que Dilthey efectuara una indagación sobre el hombre como unidad psicofísica y su mundo histórico. Propuso que toda epistemología requiere primero de una gnoseología y esto lo condujo a lo que he denominado como un análisis fenomenológico de la vida humana. Tomo la noción de fenomenología como una derivación del «principio de fenomenalidad» (*der Statz der Phänomenalität*) propuesto por Dilthey ya que este muestra como todas sus investigaciones filosóficas consisten en un análisis y descripción de los modos en que se manifiesta (*Äußerung*) la vida del espíritu (en este caso el de las unidades de vida).

Culminaré esta introducción presentando brevemente al lector el recorrido que se llevará a cabo a lo largo de esta investigación. Para comprender a Dilthey me propongo en

[35] Moya Espi, C., *Interacción Histórico-Social y Subjetividad en la Obra de Wilhelm Dilthey*, Universidad de Valencia, 1981, (Tesis doctoral), p. 13
[36] *Ídem.*, p. 13

una primera sección indagar cómo las filosofías de tres pensadores influyeron en él. Estos son Comte, Kant y Hegel. Cada uno de ellos es un representante de las tres concepciones filosóficas del mundo que Dilthey establece; me refiero a la división que hace en su artículo "Tipos de concepciones del mundo y el desarrollo de los sistemas filosóficos"[37] (1911) donde propone al *materialismo*, al *idealismo de la libertad* y el *idealismo objetivo* como las tres grandes formas filosóficas de cosmovisión del mundo. En este punto se encuentra otro de los escollos a la hora de abordar a Dilthey, me refiero a su escasa precisión en lo relacionado al uso que hace de las obras de otros filósofos. Dilthey dialoga con otros filósofos pero pocas son las veces donde especifica la obra con la que está trabajando y más escasa aún son las citas con referencias puntualizadas en capítulos o páginas. Esto es muy propio de su época pero también es un recurso que le permite ver las reflexiones filosóficas elaboradas por otros de un modo más abarcativo y captar los problemas generales para buscar, sin entrar en discusiones filológicas, un camino nuevo. Cabe preguntarse entonces, ¿es necesario hacer un análisis de las obras de Dilthey para rastrear las referencias a otros filósofos? Sí, pero ¿es necesario hacerlo con el objeto de precisar sus citas, referencias o interpretaciones? Creo que no, aunque cabría la posibilidad de hacerlo. No obstante, dejo esto para otro momento pues en nada altera el objetivo de mi tesis. Sostengo que releer a Dilthey desde sus lecturas y críticas a Comte, Kant y Hegel modificaría la posibilidad de comprender la filosofía diltheyana. Por ello, el objetivo de este primer apartado es apreciar a Dilthey como lector y ver cómo a partir de sus interpretaciones de estos tres filósofos va configurando él mismo su propio pensamiento. En este sentido quiero dejar en claro que con esta primera sección no busco hacer un análisis filológico para corroborar o deslegitimar la lectura de Dilthey, sino ver al «Dilthey como lector».

Este ejercicio permitirá apreciar cómo Dilthey va configurando su propia filosofía a partir de la oposición y apropiación de los desarrollos de cada uno de los pensadores antedichos. A su vez, dicho ejercicio, posibilitará comprender que Dilthey fue un «filósofo del diálogo», un pensador que no perteneció a ninguna corriente filosófica propia de su época. A partir de este diálogo Dilthey construyó su propio pensamiento. En otras palabras, gracias a sus lecturas comprensivas de los sentidos y fundamentos de las obras de otros pensadores, Dilthey pudo captar los límites de cada uno de los sistemas filosóficos

[37] Dilthey, W. *Teoría de las Concepciones del Mundo*, p. 109ss (GS VIII, p. 75ss.)

propuestos por aquello y buscar una manera más correcta, según su parecer, para abordar el problema de la «fundamentación de las ciencias del espíritu».

A este problema me abocaré en la segunda parte de esta tesis. Aquí, luego de comprender en la primera sección las críticas de Dilthey a Comte, Kant y Hegel (a partir de las cuales se aclara el punto de partida y los postulados del propio Dilthey) me adentraré en sus propios desarrollos. En un estudio retrospectivo analizaré las nociones de "vida anímica", "historia", "vida", "el rescate del mundo histórico" y mostraré la centralidad del hombre como "punto de cruce" y "entretejido" con la historia y la cultura. En relación con ello buscaré remarcar que Dilthey luego de 1900 propone el concepto de «espíritu objetivo» para hacer referencia a las construcciones históricas políticas y culturales que refieren a lo «común». No obstante, el análisis retrospectivo que efectuaré en esta sección permitirá apreciar que esta acepción del término no es una novedad en Dilthey pues aparece antes de 1900 bajo las nociones de «comunidad» y «generación». Toda investigación que parte de una indagación retrospectiva es plausible de ser acusada de introducir artificiosamente una conexión teleológica sobre aquello que se está indagando. El análisis retrospectivo que propongo no puede ser acusado de tal cosa ya que se sustenta sobre la palabra del propio Dilthey que sostiene en su discurso en ocasión de su setenta aniversario: "Me encaminé a investigar la naturaleza y la condición de la conciecnia histórica: una *crítica de la razón histórica* […] Durante toda mi vida he trabajado en la solución de la larga serie de problemas que se juntan a este. Veo la meta. Si me quedo a la mitad de camino, espero que mis jóvenes compañeros de jornada, mis discípulos, llegarán hasta el fin".[38] Es decir, el propio Dilthey reconoce que existe en su obra un hilo conductor y habilita así mi propuesta reconstructiva-retrospectiva.

II. Hipótesis:

En la presente tesis busco realizar una lectura profunda de la obra de Dilthey a los efectos de develar las limitaciones de las interpretaciones que la dividen en etapas. Asimismo, la presente tesis buscará remarcar los desarrollos filosóficos de Dilthey dentro de su propia dinámica con el objeto de rescatar su filosofía del olvido y de las indagaciones erróneas. Mi investigación sigue el enfoque general llevado a cabo por autores como Bollnow, Ermarth y Moya Espí, donde se concibe a la filosofía diltheyana como una filosofía de la acción. En este sentido, el objetivo de la presente tesis es reconstruir la

[38] Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. XVII (GS V, p. 9)

filosofía de Dilthey dentro de la unidad de su pensamiento. En particular se buscará partir de la noción tardía de «espíritu objetivo» y la reapropiación que dicho autor efectúa del Espíritu Objetivo hegeliano, efectuando desde allí un análisis retrospectivo de su obra. No obstante, no es el objeto central de la presente tesis realizar un análisis comparativo entre Dilthey y Hegel. Como se expuso la presente investigación busca partir de este vínculo propuesto por Dilthey a los efectos de realizar un análisis retrospectivo de su filosofía con el fin de encontrar en sus producciones anteriores antecedentes a la figura del «espíritu objetivo».

Según mi interpretación, Dilthey intentaría resolver la relación que se da entre los individuos y lo colectivo a través de la comprensión, para lo cual propone la construcción histórica-generacional representada por las objetivaciones de cultura y la historia a la que luego de 1900 denominará «espíritu objetivo» (apelando a la figura de Hegel), pero que antes de 1900 aparece bajo la figura de la «generación» y de la «comunidad».

Para la comprobación de mi hipótesis de lectura buscaré señalar que la llamada vuelta a Kant que Dilthey efectúa implica a su vez un retorno desde Hegel. Así, Dilthey no deviene en un neo-kantiano ni un hegeliano sino un filósofo del diálogo. En esta actitud dialógica Dilthey expresa a su vez un tono crítico para con dichos pensadores. Sostengo que, para Dilthey, Kant no logra comprender el mundo humano y concibe al hombre desde un análisis formalista, en tanto Hegel aborda al hombre desde la historia, pero construye el mundo como el despliegue de la razón, apoyándose en la abstracción y en la dinámica lógica del concepto. En contraposición, Dilthey sostiene que el mundo es manifestación (*Äußerung*) objetiva de la vida. En este sentido, el espíritu objetivo sería vida objetivada, el producto exteriorizado del devenir de la historicidad de la vida humana que genera la cultura y la vida política. Entiendo que la noción tardía de «espíritu objetivo» permite releer toda la filosofía de Dilthey con otra perspectiva la cual refutará las acusaciones de psicologismo y solipsismo. El «espíritu objetivo» representa pues el conjunto de manifestaciones individuales de los hombres que con el devenir histórico se objetivan en distintas instituciones comunes. Desde sus primeros estudios Dilthey concibe al hombre como un ser histórico y un «punto de cruce» de las distintas objetivaciones históricas. Este mundo compartido que es el mundo histórico (expresado a través de las nociones como *Gemeinsamkeit*, *objektive Geist*, *verwebt* y *kreuzungspunkt*) contiene el conjunto de experiencia de vidas acumuladas y las expectativas de futuro (espacio de experiencias para utilizar la expresión de Koselleck). En él están presentes los acontecimientos pasados como resultado de las acciones presentes y futuras de los individuos en cuanto soporte

viviente de la comunidad. Dilthey reintroduce al hombre a su papel central en la historia y en el despliegue de la vida. Al mismo tiempo, refuta la concepción hegeliana del hombre como momento de la idea.

Cabe aclarar que la presente tesis no busca indagar filológicamente la noción de «espíritu objetivo» de Dilthey, tampoco pretende una deconstrucción comparativa entre la noción hegeliana y diltheyana de «espíritu objetivo». La hipótesis parte pues de la siguiente premisa: la noción tardía de «espíritu objetivo» representa una figura diltheyana clave para interpretar retrospectivamente algunos de sus desarrollos y evitar yerros interpretativos.

Es claro que un análisis comparativo entre la figura de espíritu objetivo en Dilthey y Hegel permite esclarecer la noción diltheyana. Por ello en una parte de la tesis estará dedicada a esta confrontación. No obstante, el objetivo principal de la tesis no es abocarse a dicha confrontación sino a la reinterpretación de la filosofía de Dilthey.

La eliminación diltheyana del idealismo hegeliano (representada por la eliminación de la figura del «espíritu absoluto» y su incorporación a la noción diltheyana de «espíritu objetivo») abre las puertas a la interpretación de un «espíritu del mundo» o «espíritu objetivo» como «manifestación» (exteriorización) de esa relación propia del individuo con su sociedad, con su generación, con el espíritu de su pueblo, y las dadas entre los pueblos, todas ellas encaminadas teleológicamente a la consecución de fines. Posibilita entonces la comunicabilidad de las experiencias subjetivas al incluir la dimensión social compartida como elemento que la constituye. Es aquí donde los conceptos diltheyanos de *«nexos finales», «estructura», «relación del todo con las partes», «generaciones», «conciencia histórica» y «significado»,* cobrarán toda su dimensión, siempre y en tanto se encuentren enmarcados dentro de la relación del hombre con la vida compartida.

La hipótesis que intentaré demostrar a partir de mi análisis retrospectivo puede resumirse entonces en las siguientes afirmaciones. Sostengo que para Dilthey el mundo es manifestación objetiva de la vida (fenomenología del espíritu), siendo el espíritu objetivo o la vida objetivada, un producto del devenir de la vida humana. Ella es el resultado de la vida de individuos que actúan dotados de voluntad y en una conexión estructural con su entorno comunal y generacional, es decir, los individuos actúan como «puntos de cruce» de las distintas objetivaciones. En pocas palabras, la preocupación histórico-sistemática diltheyana gira en torno al tema del «hombre entero» y lo socio-histórico (el mundo común). Así, el hombre juega, para Dilthey, un papel central en la historia y en el despliegue de la vida. Todos los estudios gnoseológicos, epistemológicos, históricos y toda

fundamentación sistemática es un desprendimiento del análisis diltheyano sobre el tejido de la vida histórica humana. La importancia otorgada por Dilthey a los individuos y sus propias manifestaciones de vida como a los espacios intergeneracionales (reflejados en las nociones de comunidad, generación y el «espíritu objetivo») hace posible concebirlos como centros de análisis de las ciencias del espíritu. Esto permite comprender a la filosofía diltheyana como una filosofía de la intersubjetividad, en oposición a las interpretaciones clásicas que hacían que ella cayera en un psicologismo empático.[39]

III. Estado actual de la investigación:

El estado actual de la investigación en torno a la figura de Dilthey es muy difícil de enmarcar. Son pocos los autores de habla hispana que han trabajado específicamente la obra diltheyana. Entre ellos se pueden destacar las obras de Julián Marías, Eugenio Imaz, Ortega y Gasset, Francisco Díaz de Cerio Ruiz, Gabilondo Puyol y Carlos Moya Espí. Estas obras se centran principalmente en la viabilidad o no de la universalización del método de las ciencias naturales y su contraposición con las ciencias del espíritu. Tema sumamente importante para Dilthey, aunque su obra excede por mucho este debate. Otro de los ejes tratados por dichos autores es la imposibilidad de Dilthey de salir del cartesianismo, haciendo hincapié en su psicologismo como el eje fundamental de su filosofía; así el solipsismo le impediría lograr a la filosofía diltheyana la objetividad histórica. Si bien estos estudios son importantes y fecundos en su especificidad, no agotan la potencialidad de la filosofía diltheyana. También cabe destacar que los mismos han quedado desconectados de las discusiones actuales pues la mayoría son estudios producidos entre los años 40 y 60 del siglo pasado (salvo el caso de Gabilondo Puyol y Moya Espí). Esto amerita una relectura más actualizada de los aportes diltheyanos como la que se pretende efectuar. En términos generales mi tesis sigue las interpretaciones que, como la de Bollnow, Moya Espí y Ermarth, conciben a la filosofía de Dilthey como una filosofía de la acción y a la de Groethuysen y Rodi que entiende, entre otras, que la

[39] Es importante remarcar que Dilthey nunca postuló la empatía (*Einfühlen*) como método para la comprensión. Si bien reconoció que ella puede contribuir en el acercamiento a la comprensión de otros a partir de los sentimientos, también remarcó que limitar la comprensión al acto de proyectarse hacia el interior del otro impide abordar la complejidad del acto comprensivo. (*Cf.* Makkreel, *Op. Cit.*, p. 252) Como se verá a lo largo de esta tesis la revivencia (*Nacherleben*) no implica una acción empática (término que Dilthey usa muy infrecuentemente) sino interpretativa. Asimismo, al postular en "Ideas para una psicología descriptiva y analítica" (1894) la concepción de psicología comparada como modo de comprensión, se puede apreciar, a su vez, el modo indirecto y mediado que la revivencia tiene. También es necesario resaltar que en su etapa hermenéutica Dilthey reafirma el modo mediado de la revivencia a partir del postulado de la interpretación de los significados dados en las manifestaciones de vida. Todo lo aquí esbozado muy brevemente se verá ampliado y justificado a lo largo de la presente tesis.

filosofía de Dilthey no puede ser dividida en dos períodos contrapuestos. En este sentido esta tesis doctoral es una contribución a esta línea interpretativa.

A continuación se expondrán brevemente, en orden cronológico de aparición y no por su importancia, los puntos más relevantes de las interpretaciones más importantes con el objeto de señalar aquellos aportes que puedan ser valiosos para esta investigación, así como los aspectos que ameritan ser profundizados.

Marías: Dilthey y la conciencia histórica no intencional. Julián Marías realiza, en su traducción[40] de algunas obras diltheyanas, una breve introducción a la filosofía de éste último. Entre sus aportes se destaca el énfasis que él pone sobre el descubrimiento diltheyano de la vida y la historia. Marías presenta a la noción de vida diltheyana como una totalidad, previa a la vida individual, en este sentido es la base donde se despliega la historia. Para dicho intérprete la vida posee muchos cursos y una multitud de formas, es decir, posee una *estructura*, un complejo de relaciones vitales. Marías entiende correctamente que dentro de ella se despliega la concepción diltheyana de la *conciencia histórica.* A la cual Marías la concibe adecuadamente como no intelectualista y doctrinal, sino como una conciencia que se sabe en el tiempo, en la historia, pues es parte de la vida. Así, el mundo de la vida es temporalidad y la conciencia se encuentra sumergida en él, aunque existan hombres que vivan sin saber su pertenencia a la historia. Este vínculo de vida permite, además, que el hombre pueda trasmigrar hacia otras épocas para comprenderlas. De este modo dicho intérprete concibe a la *conciencia histórica no intencional* como la que hace posible el re-vivir (*Nacherleben*). En este punto Marías recuerda que Dilthey reconoce que en el plano de la comprensión no existe validez de tipo universal o intemporal y que el hombre vive el presente en relación con su pasado el cual tiene, según su magnitud, mayor o menor gravitación sobre el presente. En este sentido, Julián Marías expresa:

> Para Dilthey esto tiene una relación estrecha con el escepticismo que provoca el antagonismo de las ideas y los sistemas. La actitud de espíritu en que nosotros vivimos excluye todo lo definitivo; no creemos zanjar para siempre ninguna cuestión, sino decir sobre ella la palabra que nos corresponde a nuestro tiempo, y que está destinada a ser superada o corregida por el tiempo futuro.[41]

---

[40] Marías, J., "Introducción a la filosofía de la vida" (1944), en Dilthey, W., *Teoría de las Concepciones del mundo*, Altaya, Barcelona, 1997.
[41] *Ídem.,* p. 27.

Esto conduce al *relativismo* diltheyano, que como se pondrá en claro más tarde a la luz de lo expuesto por Renato Cristin, debería ser entendido como un *relacionismo.*[42] Es decir, no como la tendencia a afirmar la relatividad de toda verdad o conocimiento declarándolo dependiente de una conciencia intencional o de las meras circunstancias externa, sino como la posibilidad de encontrar una comprensión o conocimiento objetivo del mundo a través de la vinculación (relación) del hombre con la vida y su entorno socio-histórico.[43] Por ello, según Marías para Dilthey el saber no agota la realidad y todas las visiones históricas son o pueden ser verdaderas, son formas parciales en que se expresa la realidad.[44]

Imaz: estructura y autognosis como categorías gnoseológicas. Imaz,[45] en *El Pensamiento de Dilthey* realiza una interpretación puramente epistemológica de la obra de Dilthey. Dentro de esta interpretación cabe destacar el plano epistemológico de la autognosis y la estructura.

Para Imaz la «autognosis» (*Selbstbesinnung*) diltheyana es, en primer lugar, fundamentación científica, conocimiento científico de la conciencia histórica y, de modo secundario, teoría del conocimiento, "como consciencia de esa conciencia histórica, como estadio de las condiciones del conocimiento humano".[46] Esta interpretación de la «autognosis» como epistemológica –teoría de la ciencia- es criticada por Moya Espí para quien la *Selbstbesinnung*, en tanto condición de posibilidad del conocimiento, es una de las bases sobre la que se funda el proyecto diltheyano.

Otro de los conceptos diltheyanos abordados por Imaz desde la perspectiva epistemológica es la noción de «estructura». Sostiene que la captación de la realidad histórica pone al individuo en conexión con el todo -el horizonte vital de cada época; impone un orden circular del todos y las partes, entre la vivencia concreta, singular, y las determinaciones generales que sacamos de ella. Imaz expone: "Este es el sentido de la «articulación del mundo histórico» en o por las ciencias del espíritu, pues éstas llevan a

---

42 *Cf.*, Cristin, R., *Fenomenología de la Historicidad, el Problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Akal, Madrid, 2000, p. 40 y 78.
43 Esto explica a la vez la distinción diltheyana entre el conocimiento y la comprensión que justifica sus críticas a la *razón pura* kantiana y su postulado de una *razón histórica*.
44 *Cf.*, Marías, J., "Op. Cit.", pp. 29-30.
45 Más allá de los aportes brindados por él en sus introducciones a cada una de las traducciones de los volúmenes en castellano publicados por Fondo de Cultura Económica.
46 Imaz, E., *El Pensamiento de Dilthey, Evolución y Sistema*; Colegio de México, México DF, 1946, p. 166.

cabo la descripción y el análisis de los diversos nexos particulares en que se diversifican, articuladamente, la gran conexión histórica total."[47]

Finalmente, Imaz sostiene que la obra de Dilthey se divide entre, una parte, «histórica» -la parte negativa que plantea y muestra el esplendor y ocaso de la metafísica- y, la otra, «sistemática» -la parte positiva, en tanto fundamentación de las ciencias del espíritu-. Claramente este autor muestra que estos son ejes importantes de la indagación filosófica, no obstante, según mi interpretación, la filosofía diltheyana no se queda en estos planos.

Bollnow: La filosofía de la vida en Dilthey. Bollnow concibe a la obra de Dilthey como una filosofía de la vida que busca estudiar al hombre como un ser activo (*handelnden Menschen*). Esta interpretación propuesta a mediados del siglo XX resultó ser sumamente influyente en las décadas posteriores. No obstante, su tesis se sustenta fundamentalmente sobre el estudio de las obras de Dilthey posteriores a 1900.

Para Bollnow la filosofía de Dilthey habla sobre el «trasfondo de la vida» como el lugar en donde transcurren las diferentes funciones y acciones de los hombres. Es en este mundo dado por la vida donde el hombre piensa, siente y quiere. La vida es pues el lugar de donde surgen todas las funciones y estructuras psíquicas. La vida deviene así el fenómeno originario. Sobre ella se produce el conocimiento. No obstante, la vida es en sí misma práctica, activa, antes que contemplativa. De este modo la filosofía de Dilthey es una filosofía de la acción. A partir de comprender la vida el hombre podrá entender las formas en que produce el conocimiento científico. Dilthey busca, según Bollnow, remarcar que frente a la actitud contemplativa está la actitud activa, la vida práctica se da pues antes que la vida intelectual. Sólo a partir de la comprensión de las determinaciones de aquella se podrá comprender la acción teórica del pensamiento. La referencia al trasfondo vital es lo originario, ella es asimismo un acto comprensivo. Dilthey pasa entonces de la teoría del conocimiento, fundada sobre la epistemología de carácter objetivante, a un plano más original, donde todo conocimiento se sustenta sobre el mundo humano, un mundo donde la vida es el fenómeno original. Entonces, según dicho intérprete, para Dilthey no existe fundamentación teórica que pueda desprenderse del fondo de la vida.

Para Dilthey el mundo humano es un mundo de referencias vitales articulado sobre la base de la comprensión. Haciendo hincapié en la noción de espíritu objetivo de Dilthey Bollnow enfatiza la hermenéutica diltheyana se constituye sobre el fondo de lo «común»

[47] *Ídem.*, p. 242.

(*Gemeinsamkeit*) evitando así cualquier acusación de que su epistemología recae en un subjetivismo-psicologista.[48] El espíritu objetivo es el "medio de lo común" (*Medium von Gemeinsamkeiten*) donde el hombre siempre está y efectúa la comprensión. Éste es el mundo de la vida donde se desarrolla la comprensión. Para Bollnow el concepto de espíritu objetivo representa un giro fundamental en la filosofía de Dilthey pues incorpora el conjunto de mediaciones proveniente del marco de la comunidad (*Gemeinsamkeit*).[49] Según dicho intérprete Dilthey realiza un giro al pasar de una presunta igualdad entre los hombres y la noción de fuerza como elementos que explican la conexión comprensiva a la idea de que dicho nexo se efectúa porque el hombre es un producto de mediaciones comunes. Bollnow considera entonces que para Dilthey el mundo humano es el medio donde se desarrolla el hombre y, a su vez, éste es quien contribuye a desarrollarlo.[50] Hombre y mundo se nutren mutuamente. Bollnow concibe de este modo a la filosofía de Dilthey como una filosofía de la acción, entendiendo que la comprensión se da en el intercambio de hombre a hombre dado en la vida práctica. La comprensión se da en el círculo de las formas culturales e históricas del mundo humano mas no se fundamenta en la tradición.[51]

Franco Díaz de Cerio Ruiz: estudio evolutivo del pensamiento diltheyano. Por su parte, Franco Díaz realiza un extenso trabajo –resultado de su tesis doctoral- que pretende invocar la pretensión diltheyana de la autobiografía. Así produce un estudio evolutivo de su pensamiento partiendo de la lectura de numerosos textos de Dilthey y de algunos de sus discípulos y, principalmente, de una indagación minuciosa de las cartas personales de Dilthey, proseguido por un estudio cronológico de sus principales producciones. Por una parte, el trabajo de Franco Díaz no pretende efectuar una indagación filosófica de la obra de Dilthey, sino realizar un análisis histórico-evolutivo de su pensamiento.

Esta ausencia de indagación filosófica dificulta la aproximación de los desarrollos conceptuales de Dilthey efectuada por Franco Díaz en el estudio minucioso de las obras de aquel. No obstante, esta limitación no debe ser entendida tanto como un yerro en la obra de Franco Díaz, sino más bien como la consecuencia del tipo de estudio por él efectuado. En otras palabras, el estudio de Franco Díaz abre las puertas para la comprensión del devenir del pensamiento diltheyano (por ejemplo, cuándo y cómo aparecieron sus principales

---

[48] *Cf.*, Bollnow, O., "Das Ausdruk und das Verstehen", en Rodi, F. y Lessing, H-U., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Dilthey¸ Op. Cit.*, p. 25
[49] *Cf.*, *Ídem.*, p. 240.
[50] *Cf.*, *Ídem.*, p. 242
[51] *Cf.*, *Ídem.*, p. 244

conceptos, con quién discutía, cómo variaron o maduraron a lo largo del tiempo sus ideas, etc.), sin embargo, se frustra cualquier intento de comprender sus conceptos desde una perspectiva estrictamente filosófica, a diferencia por ejemplo del anterior estudio de Imaz. Por otra parte, como algo se dejó entrever, el trabajo de Franco Díaz constituye un gran aporte para el estudio de Dilthey pues brinda aspectos relevantes de su vida y el desenvolvimiento de sus pensamientos. Dentro de los aportes efectuados por este intérprete cabe mencionar como los más significativos aquellos relativos al periodo de juventud de Dilthey.

En este sentido, en primer lugar cabe resaltar que Franco Diaz remarca la preocupación temprana de Dilthey sobre la indagación del hombre y su cultura. Muestra Franco Díaz que el 1º de abril de 1860, a los 27 años, Dilthey propone una «crítica de la razón histórica». El 2º de mayo de 1861 ya sostiene que existe una relación intrínseca entre individuo y cultura que ningún análisis científico-filosófico debe olvidar. En una cita que Franco Díaz realiza del diario personal de Dilthey de esos años, éste sostiene "La dirección actual del espíritu alemán es: captar al hombre como un ser esencialmente histórico, cuya existencia se realiza solamente en la sociedad. Tiene que ser vivificado a partir de la comprensión de esta sociedad".[52]

Asimismo, en segundo lugar, Franco Diaz muestra que también desde temprana edad Dilthey tiene en claro que debe salvar al individuo histórico y ponerlo en relación-conexión con su entorno epocal. Por tanto, el individuo y su tiempo socio-histórico-cultural (su relación con las distintas esferas de la vida) son los elementos indispensables para lograr la comprensión histórica.[53] En este sentido, Franco Díaz ve claramente esta relación individuo-generación-cultura en los escritos diltheyanos de juventud; sostiene:

> Dilthey no propone un estudio de los individuos y de sus condiciones, por un lado, y el del complejo de condiciones existentes y de sus efectos, por otro, como dos caminos paralelos e independientes. La consideración tiene que pasar continuamente *del uno al otro*; del individuo al complejo de condiciones, de éstas al individuo en un trabajo de lanzadera por medio del cual podremos alcanzar el verdadero conocer histórico; es lo que llama «w*echselnde Betrachtung*», «el examen cambiante».[54]

[52] Franco Díaz de Cerio Ruiz, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico, Estudio Genético-Evolutivo, con una Bibliografía General*, LIPE, Barcelona, 1959, p. 46.
[53] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 63-64.
[54] *Ídem.*, p. 83.

Esta primera parte del estudio de Franco Díaz (me refiero al estudio de los textos juveniles de Dilthey) es la más importante por sus aportes y porque no se pierde en la maraña de conceptos diltheyanos, los cuales no busca clarificar, sino principalmente mostrar su aparición epocal. Me gustaría resaltar que dicho intérprete percibe que a temprana edad Dilthey desarrolla sus conceptos principales, aunque aún carentes de las profundidades obtenidas con el tiempo.

Tuttle y Bulhof: el problema de la objetividad en la filosofía diltheyana. Dentro del ámbito de habla inglesa encontramos, bajo un mismo lineamiento interpretativo, las obras de Tuttle y Bulhof. El primero en su estudio titulado *Wilhelm Dilthey´s Philosophy of Historical Understanting. A Critical Analysis*¸ sostiene que Dilthey limita el actuar histórico del individuo según la importancia del «sistema» en que se encuentra inserto y su relación con él. Tuttle señala además que "Dilthey descartó los actos individuales no adecuados a los fines de los sistemas como históricamente faltos de sentido".[55] En el terreno de la explicación histórica esto conducía, según Tuttle, al resultado de que:

> …las verdaderas fuerzas causales en la historia se hallan en las deliberaciones de motivos relativos a los sistemas y no en las acciones deliberativa-intencionales de «meros» individuos que componen el sistema. Sólo el sistema es históricamente causal.[56]

A conclusiones semejantes arriba Bulhof quien sostiene:

> Dilthey cree que la acción individual e histórica debería ser vista como una articulación de esquemas de cambios culturales o como parte de un «sistema de cambios» […] Viendo eso, la historia no trata de los cambios de los individuos, sino del resultado de los cambios de su sujeto lógico, los sistemas culturales. La historia es el devenir de las conexiones estructurales de la cultura.[57]

El papel que Bulhof le asigna a la cultura es tan importante que llega a sostener que los individuos deviene históricamente condicionados en su actuar y pensar porque ellos nacieron en un «espíritu objetivo» preexistente que seguirá existiendo más allá de la vida

[55] Tuttle, H., *Wilhelm Dilthey´s Philosophy of Historical Understanting. A Critical Analysis,* E. J. Brill, Leiden, 1969, p. 52. Traducción propia.
[56] *Ídem.*, p. 75. Traducción propia.
[57] Bulhof, I, "Structure and Change in Wilhelm Dilthey´s Philosophy of History", History and Theory, Vol. XV, 1976, Nº 1, p. 30. Traducción propia.

de los individuos que la componen. Esto lo conduce a afirmar que la filosofía diltheyana es determinista, [58] estructuralista[59] e idealista.[60]

Estas interpretaciones del papel de los sistemas en la comprensión histórica, según mi opinión, suponen, al menos, una tergiversación importante del pensamiento de Dilthey, pues parecería que ni Tuttle ni Bulhof comprendieron adecuadamente el papel fundamental de la interacción histórica en Dilthey.

Si bien, Tuttle señala que los aspectos sistemáticos «oficiales» no revelan la realidad histórica completa, y Dilthey estaría de acuerdo con ello, pues, si lo hicieran no tendría sentido su afirmación según la cual la realidad de los individuos no es nunca totalmente absorbida por los sistemas. Sin embargo, Dilthey nunca sostendría la tesis de que la historia es el producto de las fuerzas causales y reguladas de los sistemas. En primer lugar, hay que recordar el papel central del individuo en la filosofía diltheyana. En segundo lugar, se debe tener presente que para Dilthey aquello que permanece como no absorbido por los sistemas juega un rol importante en el devenir histórico. El individuo es el elemento que permite empujar hacia adelante en el reconocimiento de nuevas formas de relaciones, sentimientos y organizaciones sociales, éstas sin la acción de los individuos serían solo estructuras estancas.

Por ello, la objetividad histórica no debería buscarse, como lo hacen Tuttle y Bulhof, exclusivamente en el aspecto regulador y causal de los sistemas sociales (que tendería a conducir a un determinismo o cuanto menos a un estructuralismo, ambos imposibles de adecuarse fielmente al pensamiento diltheyano) sino en la interacción entre individuo y sistema dentro de un tiempo histórico propio. Creo que sólo en este último sentido se puede comprender lo que Dilthey expone en su aforismo: "El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos descansa la Historia"[61]

Moya Espí: el hombre como «punto de cruce» y la dimensión intersubjetiva del

[58] "La cultura de un período determina que será aceptado como históricamente significativo y que será olvidado como tal." (*Ídem.*, p. 27) Traducción propia.
[59] "Uno de los aspectos interesantes del «estructuralismo» diltheyano es el hecho de que su acercamiento a la historia la categoría del acontecimiento [acto] ocupa un importante lugar" (*Ídem.*, p. 30) Traducción propia.
[60] "Esta visión de lo históricamente significativo es la figura extrema del idealismo [de la conciencia] en tanto acepta como real y significativo sólo aquello que ha sido concientemente aceptado como tal por los actores de su propio pasado." (*Ídem.*, p. 27) Traducción propia.
[61] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 237 (GS VII, p. 213)

significado. Moya Espí en su tesis doctoral[62] realiza importantes contribuciones para el estudio de la filosofía diltheyana. Sus aportes se encuentran alineados dentro de los estudios desarrollados, en el ámbito alemán, por Johach y Rodi[63] que ponen el acento en el hombre, su acción y las objetivaciones históricas en oposición a interpretaciones psicologista-empática de la obra de Dilthey como las de Ineichen.[64] Según este último, Dilthey no consigue llevar adelante una auténtica fundamentación gnoseológica de las ciencias humanas pues sus criterios empíricos se entremezclan con postulados filosófico-trascendentales, reduciendo ésta a un análisis empírico-psicológico.

Brevemente se puede decir que los aportes de la interpretación de Moya Espí se pueden agrupar en dos ejes centrales, uno, proponer la interpretación del hombre como «punto de cruce» y, el otro, la postulación de la «filosofía de la vida» diltheyana como trascendental.

El primer punto, es de vital importancia para la presente investigación pues sostiene la imposibilidad de emparentar la filosofía diltheyana y su psicología con la empatía. Es decir, para Moya Espí, la concepción diltheyana del hombre como «punto de cruce» permite concebirlo como un ser que obtiene su configuración no encerrado en su interioridad o en su mera proyección sino a través de la interacción con las distintas esferas de la sociedad.[65]

Este punto de partida genera, según mi interpretación, un «giro copernicano» respecto de las interpretaciones clásicas de la obra de Dilthey y lo introduce dentro de una teoría de la *praxis social* como fundamentación primera de las ciencias del espíritu. En este sentido, todo el desarrollo metodológico y psicológico de la obra de Dilthey debe ser leído en clave de intersubjetividad, lugar donde el yo se relaciona con los otros y el conjunto de instituciones, marcos culturales y contexto socio-histórico.[66]

---

[62] Moya Espí, C., *Interacción Histórico-Social y Subjetividad en la Obra de W. Dilthey*. En la actualidad se posee una copia de dicha obra, gracias al contacto personalmente efectuado vía mail con el autor y su notable predisposición.

[63] Johach, H. y Rodi, F., "Vorbericht der Herausgeber" en Dilthey, GS, XVIII.

[64] *Cf.*, Ineichen, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschafliche Welt. Dilthey Logik der Geisteswissenschaften*, Klostermann, Frankfurt, 1975.

[65] He desarrollado una idea similar en: "Sujeto monádico y plural en el vitalismo diltheyano" en: *Política y Soledad, Cuadernos de Nombres*, Comp. Verónica Galfione y Marcos Santucho, Universidad Nacional de Córdoba, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 101/108.

[66] Moya Espí termina el capítulo sexto de su tesis doctoral argumentando: "Del análisis desarrollado en este capítulo resulta, como un corolario inmediato, la necesidad de revisar por completo la precipitada y socorridísima identificación manualística de Dilthey con la hermenéutica psicológica e intuitiva de cuño romántico, dirigida a la penetración por simpatía (la célebre «*Einfühlung*») en el alma del autor objeto de investigación. Digámoslo claramente: tal identificación es lisa y llanamente errónea y derivada de errores fundamentales de interpretación. Presupone la concepción de la vivencia como una categoría psicológica y metodológica a la vez, así como una concepción intuitiva de la comprensión, cosas ambas inexactas, y

El segundo punto que me interesa remarcar es la concepción de la vida como trascendental. Para Moya Espí, -quien critica las interpretaciones de, entre otros, Habermas-[67] la vida tiene un sentido y un significado espacio-temporal; es más, la categoría de significado permite la comprensión. De ningún modo podrá entonces ser la vida un principio orgánico ni como una entidad subsistente por encima de los individuos pues solo existe por las múltiples relaciones dadas entre ellos. Puntualizando, según Moya Espí, Dilthey entiende a la vida como «condición de posibilidad» de todo conocimiento o comprensión. Así sostiene:

> *La investigación sobre la vida es, pues, investigación acerca de las condiciones de posibilidad de la historia y de su conocimiento, en suma, investigación trascendental acerca del saber del mundo histórico y del objeto de este saber, esto es, el mundo histórico mismo como objeto de conocimiento.* La filosofía de la vida es, en su esencia misma, investigación filosófica-trascendental, crítica de la razón histórica [la investigación crítica sobre la posibilidad de la historia].[68]

Moya Espí, amplía lo expuesto en su tesis doctoral en el prólogo a su traducción de *Crítica de la Razón Histórica*. Con elocuencia vuelve a exponer la tensión existente en Dilthey entre el eje cartesiano y el eje plural de lo social, entre la conciencia y la pluralidad que muestra el concepto de *significado*. Agrega que la obra de Dilthey pasa de un primer momento vinculado a la perspectiva cartesiana donde la revivencia y el comprender se articulan con los estados psíquicos; a un segundo momento, cuando la comprensión se vuelve hacia el significado –dimensión plural- de una expresión vital.[69]

Según Moya Espí es la «dimensión del significado» la que se impone como autónoma a los estados de la conciencia, la conduce hacia algo común con otras conciencias, a la dimensión de la intersubjetividad.[70] El significado de una acción o una vivencia sobrepasa la orientación que le haya dado una conciencia, se independiza de la

---

desconoce por completo tanto el lugar de la psicología en la obra de Dilthey como el sentido profundo de su proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu." (Moya Espí, C., *Interacción Histórico-Social y Subjetividad en la Obra de W. Dilthey*, *Op. Cit.*, pp. 264-5)

[67] Moya Espí sostiene que en Dilthey la vida no es, como sostiene Habermas (en *Conocimiento e interés*), una «corriente vital omnipresente» de ribetes ahistóricos o una fuerza oscura que remplaza al Espíritu Absoluto hegeliano; tampoco se asemeja al vitalismo nietzscheano que opone vida a espíritu. Asimismo, la vida no puede ser interpretada, como lo hace Misch (en *Lebensphilosopie und Phänomenologie*), en términos ontológicos dando origen a una metafísica virtual. A tales efectos ver: Moya Espí, C., Moya Espí, C., *Interacción Histórico-Social y Subjetividad en la Obra de W. Dilthey*, *Op. Cit.,* Capítulo octavo, apartado cuarto.

[68] *Ídem.*, pp. 337-8.

[69] *Cf.*, Moya Espí, C., "prologo del traductor", en Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, Peninsular, Barcelona, 1986, p. 5.

[70] *Cf., Ídem.*, p. 10.

conciencia que alguna vez la acompañó.[71] Así, en este sucinto prólogo se aprecia la clara tensión existente entre una perspectiva solipsista –encierro en la conciencia intencional- y una intersubjetividad socio-histórica. Tensión que, según Moya Espí, Dilthey busca superar a través de la dimensión del significado. No obstante, Moya Espí termina criticándole a Dilthey no haber generado –en especial en la segunda etapa descripta por Moya Espí, luego del 1900- un marco conceptual que se independice completamente del marco gnoseológico cartesiano. En otros términos, la perspectiva del significado terminaría subordinándose a la cartesiana, debido a la falta de un nuevo desarrollo conceptual. Por lo cual, la filosofía diltheyana padecería, según este intérprete, las consecuencias solipsistas cartesianas. Este es un punto neurálgico donde su introducción a su traducción de la *Crítica de la Razón Histórica* parecería entrar en colisión con su tesis doctoral. En esta última, como se vio, postulaba la imposibilidad de concebir a la filosofía diltheyana como solipsista a través de la noción del hombre como «punto de cruce», en tanto, que en el prólogo señalado entiende que la perspectiva cartesiana en Dilthey estará siempre presente y la identifica como la causante de su solipsismo.[72]

Makkreel: la estética en la filosofía de la historia de Dilthey y la crítica del juicio histórico diltheyano: También dentro del ámbito anglosajón encontramos a Rudolf Makkreel quien enfrenta un estudio de la obra de Dilthey desde el plano estético. Las obras diltheyanas dedicadas a la poesía, en particular a la imaginación poética, son para este intérprete, esenciales para comprender adecuadamente la filosofía de Dilthey.

Uno de los aportes más importantes que esta indagación brinda a la presente tesis es la consideración por parte de Makkreel de que existe una coherencia y una continuidad en la obra de Dilthey. En este sentido, dicho comentarista se distancia de las interpretaciones que consideran que existe un quiebre en el propio Dilthey lo cual lo hace pasar desde la psicología a la hermenéutica.[73]

Makkreel sostiene que el plano metodológico y conceptual de Dilthey se verá desde otra perspectiva si se relaciona con los campos de la filosofía de la historia, la psicología y la estética propios de su planteo en relación con las ciencias del espíritu. No obstante,

---

[71] Podría asemejarse esto con lo que luego lo expresará Gadamer en "La actualidad de lo bello". Allí Gadamer sostiene que una obra de arte posee su significado, expresa una vivencia, la del autor y la del observador, pero ninguna de ellas la puede contener por completo, la obra de arte sobrepasa al artista gracias a su pluri-significación.

[72] Se pretenderá abordar en la presente investigación los problemas que presenta esta tensión generada entre el eje subjetivo de la individualidad y el eje plural de la dimensión del significado y el espíritu objetivo.

[73] *Cf.*, Makkreel, R., *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton University press, New Jersey, 1992, p. 14.

Makkreel hace foco en el plano estético y el rol de la imaginación como el eje articulador de los otros dos campos. Según su perspectiva de análisis esta relación permitirá apreciar que en Dilthey la comprensión no se funda en la intuición o la empatía, a la vez que posibilitará entender que dicho autor es consciente de la necesidad de una descripción de las unidades estructurales del mundo humano y no solo de las unidades psíquicas. En este sentido, según dicho intérprete, las reflexiones de Dilthey en el plano de la historia y la estética lo condujeron hacia la indagación sobre el grado de influencia que tiene la descripción psicológica en las teorías epistemológica. Así, la experiencia estética le da a Dilthey la posibilidad de formular una psicología descriptiva donde postula la unicidad y continuidad de las experiencias bajo la noción de vivencia. Ella será una guía para acercarse, en el plano histórico, al pasado, presente y futuro.[74]

Avalando la idea de continuidad en la obra de Dilthey, Makkreel sostiene que esto no implica que dicho autor no haya focalizado en dos planos de análisis su obra. El objetivo principal de la obra de Dilthey consistió en encontrar una fundamentación para las ciencias de espíritu, la cual buscó desde la psicología y la hermenéutica. No obstante, para Makkreel la estética es el telón de fondo de estas reflexiones. Sostiene Makkreel:

> Dilthey nunca afirmó que la estética jugase un rol fundamental en la fundamentación de las ciencias del espíritu como lo hizo en relación con la psicología y la hermenéutica. Por tanto su estética se desarrolló sin el estorbo de justificar el estatus científico de las ciencias del espíritu. Sin ataduras en relación con las vicisitudes de estas controversias y problemáticas profesionales la estética resultó el lugar donde Dilthey más frecuentemente probó y ejemplificó sus reflexiones teóricas.[75]

En este sentido, la hipótesis de Makkreel sostiene que una indagación sobre las reflexiones estéticas de Dilthey es esencial para comprender el crecimiento y desenvolvimiento de su pensamiento. El análisis de las obras de Dilthey sobre la poesía será, para dicho intérprete, un aporte importante para la comprensión del proyecto de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*.[76] En términos generales Makkreel realiza una interpretación del proyecto diltheyano de la crítica de la razón histórica desde una lectura que aproxima su plan a la crítica del juicio kantiana.[77]

---

[74] *Cf.*, *Ídem*., pp. 7ss.
[75] *Ídem*., p. 15 (traducción propia).
[76] *Cf.*, *Ídem*., p. 77.
[77] *Cf.*, *Ídem*., pp. 236ss.

Según Makkreel, el objetivo diltheyano de formular una «estética de la historia» requirió de una revisión de la «estética trascendental» de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Allí Kant postula el tiempo y espacio como entidades estéticas formales, condiciones de posibilidad de la intuición de toda nuestra experiencia de la naturaleza.[78] Esta teoría, según Makkreel, no es adecuada para la consideración de la estética histórica porque no permite apreciar a la historia como un desenvolvimiento temporal.[79] Para Makkreel, Dilthey parte de la crítica a las nociones formales de la estética trascendental kantiana pero justifica su perspectiva desde la concepción, también kantiana, de la contemplación estética. Es en la *Crítica del Juicio* donde Kant conduce a la imaginación a un campo más amplio que el dado en la *Crítica de la Razón Pura*. En esta obra la imaginación solo estaba subsumida a las leyes del conocimiento, en tanto en la *Crítica del Juicio* ella es más espontánea y su acción hacia la representación ocupa un rol menos importante.[80] De este modo se amplía el concepto de la síntesis.[81] Las reflexiones diltheyanas sobre la estética de la historia apuntan a este plano contemplativo y espontáneo de la imaginación. Por ello, según Makkreel, Dilthey se dedica en sus trabajos sobre la poética a la indagación y el estudio de la acción de la imaginación como fundamento del juicio histórico. Éste aporta, a su vez, la noción de intersubjetividad y cultura.[82]

El argumento central de Makkreel consiste que tanto la psicología como la hermenéutica de Dilthey son un modo de analizar lo histórico a partir de la idea de vivencia. Para Makkreel el modo de abordar la vivencia desde un plano reflexivo consiste en una acción donde Dilthey lleva a cabo una transposición del juicio reflexivo postulado por Kant hacia el plano del juicio histórico.[83] Así para Makkreel el proyecto diltheyano de la crítica de la razón histórica debería ser entendido como una crítica del juicio histórico. Para entender esto dicho intérprete considera crucial la transposición efectuada por Dilthey del juicio reflexivo al juicio histórico a través de la noción de «imaginación estética» (este concepto es desarrollado por Dilthey en sus distintos estudios sobre la poética).[84] De este

[78] *Cf.*, *Ídem*., p. 17.
[79] *Cf.*, *Ídem*., p. 18.
[80] *Cf.*, *Ídem*., pp. 18-9.
[81] *Cf.*, *Ídem*., p. 22.
[82] Esta apelación a la intersubjetividad también puede ser apreciada desde los estudios históricos de Kant cuando apela a las nociones de educación y cultura expuestas a través del concepto de "sociedad cosmopolita". (*Cf.*, *Ídem*., p. 20)
[83] *Cf.*, *Ídem*., p. 205
[84] Makkreel estudia los tres tipos de leyes de la imaginación que Dilthey postula. Estos son la desconexión o eliminación (*Ausschaltung*), intensidad (*Intensität*) y completitud (*Ergänzung*) En su conjunto todas ellas integran la estructura psíquica del sujeto. El recuerdo y la sensación son el resultado de un juego de estas leyes de la imaginación. A tal punto la imaginación es importante que Makkreel considera que son

modo Makkreel argumenta que Dilthey introduce la estética como base para la constitución de la comprensión histórica y el problema de la intersubjetividad.

Ermarth: la filosofía del idealrealismus de Dilthey. Otro intérprete perteneciente al ámbito anglosajón es Ermarth. Si bien sostengo que Dilthey no puede ser catalogado dentro de una corriente filosófica específica, creo que la caracterización de su filosofía como un *Idealrealismus* propuesta por Ermarth es la más cercana a su pensamiento. Como un híbrido entre el materialismo y el idealismo esta línea filosófica no pretende ni materializar ni espiritualizar lo real. Según este intérprete Dilthey no puede convertirse meramente en un materialista o un naturalista porque acepta al "espíritu" como una entidad con igual realidad que un objeto sensible, y, por otro lado, tampoco puede comulgar con el idealismo porque concibe que todo espíritu debe estar acompañado de lo dado en la experiencia sensible. Ermarth presenta al *Idealrealismus* como la reacción ante la propensión idealista que remite todo a una abstracción y un conjunto de ideas separadas del cuerpo. Así, se constituye como el intento de salvar al pensamiento y la acción de las ataduras del poder de un «*Geist*» trascendente al postular un individuo concreto, un sujeto viviente. El *Idealralismus* no busca la concreción de los ideales pero tampoco remueve los ideales, la razón y los valores de la esfera de lo histórico; los concibe como un elemento de la vida práctica.[85] Por ello, Dilthey no se encierra en el individuo desde una psicología explicativa, sino que propone una psicología ampliada que conciba al yo como una construcción socio-histórica.[86]

De este modo, el *Idealrealismus* de Dilthey lo lleva, según Ermarth, a concebir a la experiencia como un *a priori* socio-cultural humano. Para Ermarth, la experiencia en

---

constitutivas de los nexos psíquicos. Recuérdese que para Dilthey los nexos psíquicos son el representar (pensamiento), el sentir (sensación) y el creer (voluntad). Estos nexos psíquicos también se dan en la imaginación, así existe una imaginación representativa (científica), una imaginación práctica (volitiva o ética) y una imaginación estética (del sentir poético). La imaginación científica y práctica trabajan con un material determinado y sometido a verificación y aplicación, en tanto la imaginación estética es más libre porque no está sometida a la descripción y a responsabilidad. Así la imaginación estética aborda la realidad pero la trasciende, es un producto cultural pero no atado al reflejo real del mundo. (*Cf.*, *Ídem*., pp. 94-106) La imaginación es un modo de acceso a los contenidos constitutivos del mundo histórico ya que ella condensa las experiencias de la vida. En la reflexión sobre esta condensación se produce los tipos (*typen*) que son un modo de envolver una forma común que expresa regularidades en una figura abstracta. (*Cf.*, *Ídem*., p. 241) La imaginación productiva del poeta y la experiencia predictiva constituida a partir de los tipos son indispensables para la comprensión histórica. Así el juicio histórico se libera de la rigidez explicativa y predictiva del modelo naturalista y de las construcciones ideales de los modelos neo-kantianos. Para Makkreel este análisis del juicio histórico Dilthey primero lo efectúa desde una psicología descriptiva y comparativa y luego desde una hermenéutica interpretativa, no obstante, en ambos casos los análisis estéticos marcan el plano de la intersubjetividad. (*Cf.*, *Ídem*., pp. 247ss.)

[85] *Cf.,* Ermarth, M., *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason*, Chicago press, Chicago, 1983, p. 344.

[86] *Cf., Ídem*, p. 172.

Dilthey es aquello vivido inmediatamente dentro de un mundo compartido (el mundo común de mediaciones culturales y lingüísticas). La experiencia no es un mero registro de impresiones, toda intencionalidad tiene una estructura dada a partir de la relación de lo individual y lo cultural. Toda experiencia, entendida en este sentido, es un contacto inmediato con el marco del mundo compartido. Por ello, todo hombre no está en la tierra para ser sino para actuar, por eso su teoría histórico-filosófica es una teoría de la voluntad una teoría práctica.[87] Así la interpretación de Ermarth debe ser colocada dentro de las corrientes que conciben a las reflexiones diltheyanas dentro de una filosofía de la acción donde el pensamiento y la experiencia se dan conjuntamente en la vida. El pensamiento es el intérprete de la vida y la vivencia, no el autor de la realidad.[88] Recuerda así que las ciencias del espíritu son ciencias del mundo práctico.[89] Por lo cual el objeto de las ciencias del espíritu no es ni la experiencia en sí de la mente ni la experiencia del cuerpo natural, sino la experiencia del sujeto en relación activa con su mundo socio-cultural-material.[90]

Cristin: el relativismo diltheyano como relacionismo. En el ámbito italiano, Renato Cristin[91] realiza una muy interesante exposición en torno al tema de la historicidad y la fenomenología poniendo en relación la filosofía diltheyana y la husserliana. En lo que refiere a los objetivos de este apartado cabe remarcar únicamente su propuesta de lectura de la obra diltheyana entendiendo su relativismo como relacionismo. Sostiene, "Dilthey elabora una filosofía de la vida en la cual es fundamental *la relación* entre individuo y mundo."[92]

Cristin concibe dos tipos de relacionismo uno, defendido por él, que lo denomina *relativismo relacionista* (aplicable a Dilthey) y, otro, *relativismo solipsista.* Así los define:

> El primero [*el relativismo relacionista*] se basa en el supuesto de que el punto de vista individual produce un juicio subjetivo que, aun representando *una* verdad, se inserta en una red de juicios tan relativos como él, con los cuales mantiene una relación y un intercambio. En este sentido, cada juicio o cada opinión es una verdad que puede ser enriquecida en el intercambio con otras opiniones, que a su vez tienen sus verdades. Pero esta situación puede deformarse y degenerara en la segunda forma de relativismo, es decir, en un solipsismo dogmático. Si yo sostengo que mi juicio

[87] *Cf., Ídem*, p. 27.
[88] *Cf., Ídem*, p. 158.
[89] *Cf., Ídem*, p. 95ss.
[90] *Cf., Ídem*, p. 101ss.
[91] *Cf.,* Cristin, R., *Fenomenología de la Historicidad, el Problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Akal, Madrid, 2000.
[92] *Ídem.*, p. 78.

> representa una verdad y que además mi verdad es inconmensurable con respecto a la de otros, sustrayendo así mi opinión individual a la tupida trama de opiniones relativas e individuales, estoy clausurando el camino hacia la posibilidad de una confrontación intersubjetiva entre mi verdad y la del otro individuo.[93]

El relativismo diltheyano se asemeja al relativismo cultural por contraposición al etnocentrismo. Es decir, Cristin muestra que el *relativismo-relacionista* diltheyano no es un relativismo extremo como el de Protágoras, sino que implica que todo sujeto y todo hecho histórico tiene una verdad relativa a su época y contexto social. En este sentido, no se podría establecer un método en las ciencias del espíritu que conduzca a un saber universal.

Rodi: la vida como centro de la filosofía diltheyana. En el ámbito alemán, en lo que respecta a este autor, aquí pretendo rescatar dos de sus contribuciones que considero son más importantes. Por un lado, su análisis sobre el concepto de vida en Dilthey, y, por el otro, su posición respecto de la corriente interpretativa que divide a la obra de Dilthey en dos períodos contrapuestos.

Respecto de esta última, Rodi sostiene que estos planos (el psicológico y el hermenéutico) constituyen distintos modos de abordajes de la "conexión estructural de la vida" pertenecientes a un mismo proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu. Según él, las interpretaciones que hacen de Dilthey primero un psicologista y luego un hermeneuta clásico son sencillamente falsas lecturas de la obra de Dilthey. Para Rodi, con quien coincido, cada una de estas interpretaciones, a su manera, recorta y aísla las concepciones filosóficas de Dilthey y en su confrontación no logran comprender que la psicología y la hermenéutica no son, en la filosofía de Dilthey, contradictorias sino compatibles.[94]

En relación con la vida Rodi expone que para Dilthey "El concepto de una fundación de las ciencias humanas está determinada por una concepción de la totalidad de la vida, en el modo que aquí he intentado, pueden ser apartados (al menos) en cuatro aspectos principales el de la totalidad, correlatividad, continuidad y facticidad."[95] Para Rodi, el concepto de vida no se encuentra sistemáticamente trabajado en la obra de Dilthey y, sin embargo, expresa la "arquitectónica interna" de todo el sistema diltheyano. En otras

---

[93] *Ídem*., p. 40.
[94] *Cf.*, Rodi, F., *Das strucktuierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2003, s. 18.
[95] Rodi, F., *Op. Cit.*, p. 50. Para un análisis sobre la noción de la vida y la posición de Rodi ver el apartado dedicado al tema en "Estructura adquirida de la vida psíquica" de la segunda sección.

palabras, en la obra de Dilthey no encontramos un artículo o apartado que sistemáticamente aborde la noción de la vida, sin embargo, ella se presenta como el trasfondo de toda su investigación. He aquí, entonces, otra vez la presencia de lo que denominé "escritura arbórea" de Dilthey. El concepto de vida aparece constantemente en la obra de Dilthey y se define en relación con otros. Para comprender la noción diltheyana de vida se requiere previamente un recorrido por su filosofía, un análisis y descripción de sus concepciones principales.

De Mull: la filosofía de la finitud de Dilthey. De Mull presenta su estudio sobre Dilthey entendiendo que el proyecto de una crítica de la razón histórica consiste en una reconstrucción hermenéutica de la vida, a la que concibe, según su interpretación, como una ontología.[96] Sostiene, "Esta hermenéutica es presentada como una ontología, que consiste en una investigación sobre la finitud del ser del hombre."[97] Así, en contra de las interpretaciones que conciben al proyecto diltheyano como epistemológico-metodológico, De Mull entiende que la importancia de la hermenéutica es central en el proyecto diltheyano a tal punto de considerarlo una «ontología de la vida». Para dicho intérprete, sólo desde dentro de este marco se puede apreciar el verdadero valor de la comprensión tal como la entiende Dilthey. De Mull interpreta entonces la indagación diltheyana de la vida como ontológica pues entiende que los estudios antropológicos que elabora Dilthey son una indagación de la historicidad de la vida humana. Como filósofo trascendental Dilthey busca, entonces, según De Mull, las características de la vida humana, esto sería pues, una indagación ontológica sobre el modo propio de ser del hombre –en particular sus nociones de estructura y conexión-.[98]

Otro aporte importante de De Mull es su apuesta hacia la recuperación de la «reconstrucción». La propuesta reconstructiva diltheyana fue criticada por la noción hermenéutica constructiva gadameriana.[99] No obstante, para De Mull la dimensión reconstructiva de la propuesta diltheyana es una idea hermenéutica fundamental para abordar la dimensión práctica de la vida. Según De Mull, la hermenéutica de Dilthey posee tanto una dimensión teórica, del método que busca el ideal de objetividad, pero también una dimensión práctica apuntada hacia la ambigüedad de la vida humana. Por ello, "La filosofía de Dilthey puede ser interpretada como una filosofía histórico-trascendental de la

---

[96] Según De Mull esta ontología de la vida de Dilthey es la que influye en el proyecto heideggeriano. (De Mull, J., *The Tragedy of Finitud. Dilthey Hermenutics of Life*, Yale Press, Michigan, 2004, p. 9)
[97] *Cf.*, *Ídem.*, p. 3. (Traducción propia)
[98] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 146ss.
[99] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 4 y 372ss.

vida."[100]

El tema de la finitud de la vida humana se vuelve así, según la interpretación de De Mull, en el eje articulador de la filosofía de Dilthey. En otras palabras, el proyecto diltheyano analiza la finitud de la vida humana a partir de su intención de ir por detrás de la vida, una realidad que carece de las estructuras rígidas de la razón pura. Como se dijo, para De Mull, la filosofía de Dilthey es una ontología de la finitud de la vida. Los análisis sobre los nexos estructurales, la vivencia, la expresión y la comprensión tienen pues una impronta ontológica porque exponen la estructura básica de la existencia humana finita. Así el proyecto diltheyano de una crítica no se traba sobre el intento de elabora un método sino, fundamentalmente, sobre una investigación más amplia que busca comprender la estructura del mundo humano y, a partir de ello, establecer la posibilidad de un conocimiento objetivo.[101] Como se verá a lo largo de la presente tesis comparto con De Mull que la filosofía de Dilthey es una indagación sobre la vida humana, sobre su finitud, pero entiendo que ella se sustenta sobre un análisis antropológico y fenomenológico. No obstante, él concibe que la filosofía de Dilthey es una ontología de la finitud. Al respecto sostiene:

> En la reconstrucción de la ontología de la vida en Dilthey quedó claro que el «ser limitado» de la vida en el tiempo es constitutiva de la experiencia humana y la comprensión. Por esta razón Dilthey distingue al tiempo como una de las categorías fundamentales de la vida. No obstante, Dilthey no explica completamente este segundo eje de la finitud humana. Un gran acceso dentro del rico significado de la identificación de la vida con el «ser temporal» solo fue provista por la «analítica del *Dasein*» en el *Ser y tiempo* de Heidegger. Sin embargo, en la reconstrucción que he efectuado trate de dejar en claro que esta presuposición estuvo activa constantemente (e implícita) en el análisis factual de Dilthey.[102]

Según entiendo, la concepción ontológica, tal como la concibe De Mull, tiene una impronta heideggeriana que en Dilthey no es posible encontrar. Por tal motivo, si bien la interpretación de De Mull es correcta, sostengo que se encuentra, al menos en este punto, altamente influida por la visión heideggeriana. En este punto me distancio de su interpretación y concibo la propuesta diltheyana como fenomenológica ya que, como se verá, esto se ajusta más a los parámetros conceptuales del propio Dilthey.

---

[100] *Ídem.*, p. 7 (traducción propia)
[101] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 256ss (GS VII, pp. 232ss)
[102] De Mull, J., *The Tragedy of Finitud. Dilthey Hermenutics of Life*, Yale Press, Michigan, p. 370 (Traducción propia)

No puedo concluir este breve estado de la cuestión sin mencionar que la obra diltheyana, tal como muestra Franco Díaz, sigue un camino claro y conciso, donde la preocupación por el hombre, la sociedad y la historia (tanto en el sentido de transcurso temporal como disciplina o ciencia) se halla siempre presentes.[103] El abocarse a la psicología o a la hermenéutica debe verse como parte inescindible de esa preocupación fundamental. No podría, entonces, pensarse, como sostienen Misch[104] y Apel,[105] que existan dos etapas contrapuestas en el desarrollo del pensamiento de Dilthey, una psicológica y otra hermenéutica; es decir, una preocupación por la vida individual y luego otra vinculada a la comprensión del fenómeno vital. Si bien es verdad que la palabra hermenéutica no aparece en el centro de sus primeros estudios, entiendo que su incorporación no genera más que una clarificación o profundización de sus pensamientos en especial con la inclusión de la categoría de «significado» como elemento fundamental de las ciencias del espíritu, al respecto sostiene Martín Jay

> Especialmente en una obra posterior de 1910, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (*La constitución del mundo histórico en las ciencias humanas*), escrita a la sombra de la crítica del psicologismo de Husserl[106], Dilthey procuraba encontrar una manera de localizar el significado no en la interioridad del sujeto sino, más bien, en el «espíritu objetivo» dejado atrás por las empresas individuales.[107]

Interpretaciones recientes de la obra de Dilthey como ser las de Ermarth y Moya Espí (también cabe mencionar en esta plano la obra de Bollnow) suelen insistir en los aspectos «prácticos» de su filosofía, tendiendo a privilegiar las obras de la última época, donde la «filosofía de la vida» se plantea explícita y centralmente como tema de investigación, poniendo el acento en el contexto o el entorno del actuar humano. Otras interpretaciones más clásicas como las de Misch también se focalizan en las obras del último período y en la filosofía de la vida y ponen el acento en la irracionalidad de la vida.

---

[103] En relación con las distintas interpretaciones de la obra de Dilthey véase también: Jensen, B., "The recent trend in the interpretation of Dilthey", *Philosophy of the social sciences*, vol 8, 1978, pp. 419-38

[104] *Cf.,* Misch, G., "Vorbersicht des Herausgebers", en Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Band V, p. xlv.

[105] *Cf.*, Apel, K-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, p. 18.

[106] Resulta interesante apreciar como Dilthey reconoce la influencia husserliana en sus pensamientos en un texto de 1905: "La captación «significativa», que se levanta sobre la intuitiva, se funda también en la vivencia o en la intuición. Se trata de un sistema de relaciones entre expresiones. Entendemos por «expresiones» toda «oración o parte de ella, lo mismo que todo signo esencialmente del mismo género» (Husserl, *Logische Untersuchungen,* II, p. 30). Y estas expresiones se distinguen de signos de otro género por el hecho de que «significan» algo" [Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 46 (GS, VII, p. 43)] No obstante esta influencia no debe ser sobredimensionada. (*Cf.*, De Mull, *The Tragedy of Finitud. Dhilthey´s Hermeneutics of Life*, *Op. Cit.*, p. 239)

[107] Jay, M., *Cantos de Experiencia. Variaciones Modernas sobre un Tema Universa*, *Op. Cit.*, p. 269.

Por otra parte, Apel retoma la noción diltheyana de espíritu objetivo y la interpreta como un giro en la obra de Dilthey. Según dicho intérprete, esta noción introduce una novedad en la filosofía de Dilthey en pos de obtener el saber objetivo que buscaba para las ciencias del espíritu.[108] No obstante, según intentaré demostrar en esta tesis, por un lado, esta noción diltheyana de espíritu objetivo no es una novedad al menos en su acepción, y, por otro lado, esto no habilitaría a dividir la obra diltheyana en dos partes; hacerlo puede desorientar al lector y conducirlo a la confusa concepción de que en Dilthey se presentan dos modos o dos filosofías diferentes.

---

[108] *Cf.*, Apel, K-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, *Op. Cit*, p. 19ss. – 36ss.

SECCIÓN I

DILTHEY LECTOR DE COMTE, KANT Y HEGEL

I. Introducción

Dilthey establece tres tipos de concepciones del mundo, el positivismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo. Para él todas ellas se encuentran, cada una a su manera, subsumidas bajo las sombras de la metafísica.[109] Por tal motivo entiende que, si bien cada una dominó el pensamiento filosófico en alguna época y contribuyó a los desarrollos propios del siglo XIX y XX, ninguna logró construir un cimiento seguro para la fundamentación del saber relativo al mundo humano.[110]

En esta sección me propongo indagar uno de los representantes de cada una de estas corrientes para reconocer en ellas los aportes y contribuciones para el desarrollo de la filosofía de Dilthey. Esta selección puede ser cuestionable pero se sostiene en que no pretendo hacer una reconstrucción definitiva de todas las contribuciones de las lecturas filosóficas efectuadas por Dilthey, sino partir de una selección para comprender el carácter dialógico de su proceder y evitar que se lo encierre dentro de una corriente.

Como dije en la introducción general, adentrarse en el pensamiento de Dilthey presenta numerosas dificultadas causadas, en parte, por su pluma enigmática pero también derivados de los yerros interpretativos que los no muy abundantes comentaristas de su obra

[109] Como se verá la metafísica es para Dilthey una visión cosmológica que consiste en la introducción de teorías supraempíricas para explicar lo dado. Por tanto, al no apoyar su verdad sobre la experiencia toda metafísica se encuentra infundada. No obstante esto no implica que sea descartada. Ella forma parte constitutiva del espíritu humano, por lo tanto, una historia de su desenvolvimiento sería fundamental para comprender el desarrollo de las ciencias del espíritu. La segunda parte de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, se abocará a dicha indagación. Para mayor claridad sobre el tema véase el apartado "La metafísica y el panteísmo" de esta sección.

[110] *Cf.,* Dilthey, W., *Teoría de las Concepciones del Mundo*, p. 233. (GS IV, p. 546)

nos han legado. Dilthey ha sido calificado como un «fenomenólogo», un «estructuralista», un «epistemólogo», un «filósofo de la vida», un «historiador», un «hermeneuta», y a la vez, ha sido caracterizado bajo diferentes «ismos» -como ser: historicismo, vitalismo, positivismo, psicologismo, subjetivismo, relativismo, etc.-. Estas formas de catalogar a la filosofía de Dilthey generan numerosos inconvenientes dado que no atienden adecuadamente su pensamiento, además de ser entre sí, muchas de ellas, contradictorias.

Esta sección permitirá calificar a Dilthey como una filosofía del diálogo. Sostengo que Dilthey intentó articular las filosofías antagónicas de su época como eran el idealismo y el positivismo, el espiritualismo y el naturalismo, el empirismo y la filosofía trascendental, la escuela histórica y la escuela filosófica de las formas ideales. Asimismo procuró mediar ante los desarrollos de las ciencias naturales que ponían bajo sus dominios a las ciencias del hombre (a las que denominó ciencias del espíritu) al dotarla de un ámbito y método propio. A partir de este diálogo Dilthey buscó articular las filosofías idealistas con las realistas en pos de proponer la verdadera experiencia, aquella propia del hombre dada en el contacto pleno con el mundo, siendo las ciencias del espíritu aquellas encargadas de abordar esta relación del hombre con el mundo histórico-social.

Ermarth califica a la filosofía de Dilthey como *ideal-realista* o *Idealrealismus*.[111] Sin perjuicio de otorgarle un concepto que abarque completamente su pensamiento es claro que Dilthey buscó mediar entre el reino espiritual y el reino material; intentó establecer un diálogo entre los excesos de las filosofías espiritualistas que proponían un alma o pensamiento libre de sustancias materiales y las filosofías realistas-materialistas que, como el positivismo, proponían un mundo de la naturaleza sin alma, donde todo era relación causal-natural.

Volviendo a su teoría de las concepciones del mundo se debe decir que a partir de ellas Dilthey expone el modo en que la metafísica, incluso solapadamente, sigue penetrando el pensamiento científico de su época. Brevemente se puede decir que las concepciones del mundo expresan una actitud "científica" ente la vida. El naturalismo reduce todo a la vida física y el idealismo, por un lado, al desarrollo de la libertad (idealismo de la libertad) y, por el otro, a la concepción de la vida como un todo universalmente aprehensible (idealismo objetivo). Según Dilthey, en cada una de ellas, como se mostrará, opera oculta una concepción metafísica del mundo.

---

[111] *Cf.*, Ermarth, M., *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason, Op. Cit.,* pp. 23-4.

Pero estas concepciones del mundo, cabe aclarar, son sólo una tipificación, que Dilthey reconoce como tal, a tal punto de dejar al lector la libertad para pensar en otro tipo de divisiones. Sostuvo que toda tipificación (*Typus*) es transitoria, pues incluye en una visión general elementos que no son totalmente homogéneos.[112] Concuerdo con Ermarth que si se quiere posicionar a Dilthey dentro de alguna de sus divisiones, tal como propone hacer Imaz (aunque él no lo haga) en el prólogo a la edición castellana,[113] se debe decir que se encuentra más cercano al idealismo que al positivismo (naturalismo).[114] Aunque esto no implica negar las contribuciones que la concepción naturalista representada por el positivismo hacen, incluso desde los aspectos que le critica, a su filosofía. No obstante, dado que toda cosmovisión es una metafísica lo más adecuado es decir que Dilthey buscó eludirla.

En esta primera sección pretendo identificar los elementos de cada una de ellas porque desde los aportes y las críticas que Dilthey les hace se podrá apreciar el lugar y valor que le da al individuo, a la vida y a la naturaleza. Ello permitirá comprender que Dilthey no parte de un análisis psicológico formal o abstracto, ni de un naturalismo rígido o abstracto (que aborda al sujeto fisiológico). Su análisis sobre el mundo espiritual (*geistige Welt*) parte de una indagación sobre la vida. En las ciencias del espíritu, la vida es vida psíquica, vivencia, manifestación y expresión de la vida, objetivación de la misma. Adelantando lo que se expondrá en la segunda sección se debe decir que el individuo, como unidad psicofísica, no es nunca para Dilthey un ser aislado. El individuo se encuentra inmerso en el mundo histórico-social, hecho que contribuye a configurar su estructura psíquica, lo cual permite apreciar el plano hermenéutico que opera de fondo desde el principio en toda la obra de Dilthey.

II.- Dilthey y la filosofía de Comte y el positivismo

En 1852, cuando Dilthey llega a la Universidad de Heidelberg para estudiar teología e incluso luego cuando en 1854 se traslada a Berlín dominaba en Alemania el positivismo; es decir, el primer tramo del siglo XIX se abre paso hacia una conformación positivista-naturalista del mundo, frente a la cual, en la segunda mitad de este siglo, se da, en Alemania, una reacción idealista, conocida como la vuelta a Kant. En este sentido sostiene Dilthey:

---

[112] *Cf.,* Dilthey, GS VIII, p. 165
[113] *Cf.,* Imaz, E., “Prólogo”, en Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. xv.
[114] *Cf.*, Ermarth, M., *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason, Op. Cit.*, p. 334.

> Así estaban las cosas cuando Comte, Stuart Mill y Buckle, trataron de descifrar de nuevo el enigma del mundo histórico trasladando a él los principios y los métodos de la ciencia natural, ante la protesta estéril de una visión más viva y más honda, que, no obstante, ni podía desarrollarse, ni encontraba su fundamento frente a otra concepción más prosaica y superficial, pero dueña del análisis. La oposición de un Carlyle y de otros espíritus llenos de vida contra la ciencia exacta, fue síntoma de esta situación, lo mismo por la energía de su odio como por la premiosidad de su lenguaje.[115]

La relación de Dilthey con el positivismo es tal vez la más ecléctica de todas sus lecturas filosóficas. A diferencia de lo que ocurre con representantes de otras corrientes, como son Kant o Hegel, Dilthey no dedica un estudio específico sobre alguno de los autores positivistas. Sus comentarios son mayormente esbozados en líneas generales. Con esta limitante se puede sostener que, para Dilthey, el positivismo es el mayor exponente de la visión naturalista del mundo. En esta apartado haré especial hincapié en la lectura que Dilthey efectúa de Augusto Comte. No obstante, como dije, Dilthey nunca se aboca específicamente a Comte, salvo algunos pasajes de sus textos, y mayormente lo hace en relación con otros positivistas como los hermanos Mill. Sostengo que la posición de Dilthey es ecléctica porque, por un lado, muestra el aspecto valioso del desarrollo del sistema positivista. Especialmente en sus primeros estudios de la década de 1870 y fundamentalmente en "Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado" (1875), Dilthey reconoce que el aporte más importante del positivismo es el precepto-guía que limita el conocimiento a la base experimental. No obstante, por otro lado y al mismo tiempo, les critica su determinismo y naturalismo. Si bien como mostraré en los apartados siguientes Dilthey es un filósofo que no pertenece a ninguna corriente en particular sino que dialoga con todos los grandes representantes de los distintos sistemas filosóficos, su lectura del positivismo, empapada de parentescos y confrontaciones, es la más conflictiva. Esto llevó a intérpretes como Habermas, Franco Díaz de Cerio Ruiz y Gabilondo Puyol a sostener que Dilthey es un positivista, interpretación que pretendo discutir. Dejo, entonces, en claro mi posición al respecto. Bajo ningún aspecto se puede considerar a Dilthey como positivista, aunque esto no implica negar que sí haya tomado aspectos del positivismo y tenido, para con esta corriente, comentarios positivos.

---

[115] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 4. (GS, I, p. xvi)

En líneas generales, tal como sostiene en un borrador de 1898 perteneciente a su primera lección sobre el curso "Sistemas de la filosofía", Dilthey resalta como valioso del positivismo la búsqueda objetiva de la fundamentación científica del conocimiento basada en la conexión entre las ciencias y el valor de la experiencia. Pero le critica las falencias que este emprendimiento tiene para abordar el ámbito de lo humano. Así, en ese mismo trabajo muestra que las falencias metafísicas y naturalistas deben ser superadas por medio de un análisis psicológico que confluya en una verdadera filosofía de la vida que, a diferencia de la nietzscheana, tenga en cuenta la historia.[116]

Habermas sostiene que lo que caracteriza al positivismo es la reducción del conocimiento a conocimiento científico, por tanto, consiste en el remplazo de la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia.[117] En un sentido similar, Dilthey considera que la contribución más importante del positivismo es la búsqueda de una fundamentación definitiva para las ciencias. Por ello sostiene que,

> Estas obras [se refiere a las de James Mill, Stuart Mill y Comte] estaban dominadas por la misma idea que los espíritus perspicaces tenían que recoger de las circunstancias económicas y políticas de Europa. Querían conseguir un conocimiento científico de la sociedad que representara un fundamento seguro para dirigirla.[118]

Contrariamente al positivismo, por un lado, Dilthey considera que toda teoría de la ciencia se debe fundamentar primero en una teoría del conocimiento. A ello se abocara su indagación filosófica, su análisis psicológico y gnoseológico y su filosofía de la vida. Por otro lado, el problema que para Dilthey se le presenta al positivismo es que el conocimiento racional de las sociedad buscado por ellos, más allá de las diferencias particulares entre cada uno de sus representantes, se sostiene sobre el conjunto de leyes y principios propios de la causalidad, lo que los condujo, en distinta medida, a un materialismo o un determinismo. Más adelante, en el mismo artículo de 1898, sostiene: "Comte, los Mill y Spencer se encuentra emparentados porque determinan lo cognoscible partiendo del concepto riguroso del conocimiento desarrollado en las ciencias de la naturaleza"[119], así identifican lo cognoscible con la conexión de las uniformidades de la naturales dadas dentro de una teoría de la ciencia. "En estas escuelas positivistas se alberga una fuerza enorme de la orientación científico-natural del espíritu, de la necesidad del

---

[116] Dilthey, W., *Teoría de las Concepciones del Mundo*, pp. 244ss. (GS VIII, p. 195)
[117] *Cf.*, Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, Taurus, Bs. As., 1990, pp. 75ss
[118] Dilthey, W., *Teoría de las Concepciones del Mundo*, pp. 225-26. (GS IV, p. 538)
[119] *Ídem.*, p. 232. (GS IV, p. 546)

hombre moderno de configurar la realidad de aquí abajo según conocimientos científicos."[120] No obstante, para Dilthey, esta es una posición superficial porque recorta la vida humana.[121]

Para apreciar claramente el distanciamiento que Dilthey tiene del positivismo y aquello que éste le aporta, he dividido este apartado en una primera parte dedicada a clarificar la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Este es un tópico hartamente abordado por los intérpretes de Dilthey y los manuales sobre historia de la hermenéutica o de la filosofía de la historia. Aquí no pretendo repetir las trilladas observaciones sino acentuar las diferencias y similitudes entre ambas ciencias para comprender el distanciamiento que Dilthey efectúa respecto del positivismo. En una segunda parte me dedicaré a mostrar, contra otras interpretaciones, que Dilthey no es un positivista aunque sí absorbe parte de sus desarrollos. La primera parte será por tanto introductoria para poder abordar la segunda.

1. Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu

Para Dilthey, las ciencias del espíritu deben abordar los dominios de la vida psíquica. Así, para fundamentarse requieren del análisis del comprender que implica una indagación "gnoseológica" que investigue la estructura de las conexiones constituyentes de las vidas psíquicas y lo dado y vivido por ella. En otras palabras, toda ciencia o toda teoría de la ciencia necesitan previamente un análisis gnoseológico, una teoría del conocimiento. Esto demarca claramente un modo distinto de abordar el objeto de análisis, el positivismo, desde su teoría de la ciencia, en tanto Dilthey, desde un análisis gnoseológico.

Respecto del campo estudiado por la ciencia Dilthey determina dos esferas diferentes. Para Dilthey, las ciencias naturales abordan la vida desde su aspecto natural, en tanto la vida espiritual, como etapa más alta de la evolución de la tierra, es solo abarcable desde la vivencia propia de la vida psíquica. "La vida espiritual aparece en el suelo de lo físico; representa la etapa más alta de la evolución en la tierra",[122] por ello ha de ser abordada por una ciencia diferente, es decir, por las ciencias del espíritu.

Esto muestra un punto de contacto entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Ambas abordan la vida, una la vida natural, la otra la psíquica y manifestaciones (*Äußerungen*) y objetivaciones. No obstante, para Dilthey, uno de los

[120] *Ídem.*, p. 232. (GS IV, p. 546)
[121] *Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 4. (GS, I, p. xvi)
[122] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 220. (GS VII, p. 196)

errores más importantes de Comte consistió en someter el mundo espiritual al conocimiento natural subordinando la psicología a la fisiología.[123]

Esto conlleva a dos supuestos lógicos propios del análisis positivista que Dilthey considera indemostrables, uno la condicionalidad físico-material de la vida psíquica espiritual y el otro la imposibilidad del estudio de la experiencia interna ya que la misma es negada. Así, para esta línea positivista de investigación las ciencias empíricas se limitarían, por tanto, a la búsqueda de uniformidades y sucesiones de los fenómenos dados en la «experiencia externa» ya que por "todas las partes del mundo se enlazan en la misma regularidad", "todo era racional y natural."[124]

Estas limitaciones conducen a Dilthey, dentro del análisis de las teorías de la ciencia –en el plano epistemológico-, hacia una indagación sobre los mecanismos lógicos de investigación propios de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu. En lo que refiere al problema lógico, en el campo empírico, para Dilthey, tanto las ciencias naturales como las del espíritu presentan las mismas operaciones lógicas: inducción, análisis, construcción, comparación. Pero en el campo de las ciencias del espíritu adoptan una forma particular. La *inducción* es, como en toda ciencia, un saber de los datos sensibles. Pero, para Dilthey, en el campo de las ciencias del espíritu la inducción aborda la conexión estructural de una vida psíquica, ya no como una abstracción sino como una conexión real dada en cada vida individual y su mundo histórico. Dilthey no desconoce que las ciencias naturales también analizan la conexión de estas manifestaciones sensibles pero, a su entender, lo hacen desde las representaciones y abstracciones cuantitativas propias del conocimiento natural de la «experiencia externa». Para Dilthey, con su monismo metodológico el positivismo pretende subsumir el mundo espiritual a las reglas del natural. "Los positivistas pretenden reducir el conocimiento a un sistema de fórmulas que contenga relaciones de implicación, de regularidad y de dependencia",[125] a estas pretensiones somete al mundo del hombre. "Las respuesta que Comte y los positivistas, Stuart Mill y los empiristas dieron a estas cuestiones me parecían mutilar la realidad histórica para acomodarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza."[126] De este modo, con su abordaje de la historia Comte desarrolla una filosofía naturalista de la historia,

> Los métodos de que se sirve la sociología se presentan con la pretensión de que con ellos se ha liquidado la época metafísica y se ha inaugurado la de la edad de la

[123] *Cf.*, Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 393. (GS V, p. 53)
[124] Dilthey, W., *Teoría de las Concepciones del Mundo*, pp. 134-135. (GS VIII, p. 104-5)
[125] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 393. (GS V, p. 92)
[126] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 5. (GS I, p. xii)

> filosofía positiva. Sin embargo, el fundador de esta filosofía, Comte, sólo ha creado una metafísica naturalista de la historia que, como tal, se acomoda menos a los hechos del curso histórico que la de Hegel o la de Schleiermacher.[127]

La tipología de Comte da nacimiento a su sociología como ciencia, la cual es cuestionada por Dilthey porque ella, en el mismo sentido que el expresado anteriormente, termina por subordinar el mundo humano al natural. Sostiene Dilthey:

> La concepción de Comte considera al estudio del espíritu humano como dependiente de la ciencia biológica, y las uniformidades que se pueden constatar en la sucesión de los estados espirituales como efecto de las uniformidades en los estados corporales, y por eso niega que se pueda estudiar en sí misma la legalidad de los estados psíquicos. Esta relación lógica de dependencia entre las ciencias corresponde, según él, al orden histórico en la sucesión según el cual las ciencias de la sociedad ocupan su lugar histórico determinado. Como la sociología tiene como supuesto las verdades de todas las ciencias naturales, sólo después de ellas llega a la etapa de madurez, es decir, a establecer los principios que enlacen en un todo científico las diversas verdades obtenidas.[128]

En cambio, para Dilthey, las ciencias del hombre tienen un campo propio de acción que no puede ser subordinado a los descubrimientos de las ciencias naturales; no obstante, cabe aclarar que esto no implica que queden totalmente separadas y no entren en contacto. Decir que cada una tiene sus métodos no implica negar que existan entre ellas dependencias mutuas.

Cabe remarcar en este momento que el plano de la filosofía de la vida y los análisis psicológicos y hermenéuticos llevados a cabo por Dilthey muestran su pasaje del plano epistemológico al gnoseológico. En ellos se puede observar, tal como se verá en la segunda sección de esta tesis, que la indagación diltheyana sobrepasa el plano de una mera teoría de la ciencia hacia una investigación profunda sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en general.

No obstante, en su plano epistémico, las ciencias del espíritu abordan toda la «experiencia interna», la conexión estructural de una vida psíquica, especialmente aquellas expresadas en forma verbal o lingüística. Es aquí donde entra la pata *gramática* que especifica las inducciones, la cual se completa por el *método comparado* que hace su captación más objetiva mediante relaciones con otras singularidades. El problema lógico

---

[127] *Ídem.*, p. 106. (GS I, p. 104)
[128] *Ídem.*, p. 107. (GS I, p. 105)

conducirá a Dilthey a la hermenéutica como la herramienta epistemológica más propicia para analizar las manifestaciones empíricas-objetivadas de la vida;[129] pero, cabe aclarar que el plano técnico de la hermenéutica es superado por un plano ampliado de la misma donde, tal como se vera en la segunda sección, el mundo se estructura en forma hermenéutica.[130]

Así, como se podrá apreciar en la segunda sección de esta tesis, el objeto propio de las ciencias del espíritu es el estudio del mundo histórico, lugar donde se desenvuelven los individuos generando distintos tipos de objetivaciones e instituciones. Todas las relaciones establecidas en el mundo histórico son dadas a partir de la acción y reacción de las voluntades. Por ello, "En el mundo histórico no existe ninguna causalidad científico-natural porque causa, en el sentido de esta causalidad, implica que provoque efectos necesariamente, con arreglos a leyes; la historia sabe únicamente de relaciones de hacer y padecer, de acción y reacción."[131] Para Dilthey esta impostación de las leyes causales, propias del mundo natural, al mundo espiritual constituye la caida del positivismo en una metafísica naturalista.

Estos postulados sobre la voluntad y la acción conducen a Dilthey a superar el mero análisis epistemológico para pasar a una indagación más amplia. Estas acciones de la voluntad expresan la conexión de vida de acuerdo con valores, significados y fines que se articulan históricamente en cambios que expresan el juego libre de energías (fuerzas, intenciones y elecciones) puesta en una o varias direcciones. Así, Dilthey pasa de la teoría de la ciencia a la filosofía de la vida, del análisis metodológico a una indagación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en general. Sostiene Dilthey:

> En conexión con las categorías del hacer [acción] y padecer [reacción] tenemos la de fuerza. […] La «fuerza» es en las ciencias naturales un concepto hipotético. Si se capta su validez, queda determinado por el principio de causalidad. En las ciencias del espíritu es la expresión categorial de algo vivible. Surge cuando nos encarnamos con el futuro, lo cual ocurre de los modos más diversos […] La representación de fin que ahora se produce contiene algo nuevo, que no se hallaba presente en el círculo de las realidades y que debe penetrar en ella; de lo que se trata –con independencia de cualquier teoría acerca de la voluntad- es de una tensión, que el psicólogo puede interpretar psicológicamente, de una dirección hacia una meta, del nacimiento de una

[129] *Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 340-341. (GS V, pp. 334-5)
[130] Para mayor profundidad sobre el tema ver el apartado "Comprensión, expresión y hermenéutica" de la presente tesis (Segunda Sección, apartado VI)
[131] *Ídem.*, p. 221. (GS VII, p. 197)

«intención» a realizar algo, que no ha sido realidad todavía, elección entre posibilidades e intención de realizar una representación concreta de una meta, elección de los medios para llegar a ella y la llegada misma. En la medida en que la conexión de vida ejecute esto la designamos como fuerza.[132]

Todo lo expuesto nos conduce al problema nodal de la relación entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu: el problema de la explicación y la comprensión. Cuestión que apunta tanto al plano epistémico, el problema del método, como al plano de la filosofía de la vida, la estructura hermenéutica de la vida, un correcto entendimiento respecto de la estructura de la vida. Sintéticamente, y adelantándome a lo que se verá en la segunda sección, se puede decir que la comprensión difiere de la explicación puesto que refiere a la acción de la fuerza de voluntad presente en todas las exteriorizaciones del actuar humano (esto es en las manifestaciones de vida y sus relaciones con lo interno que cobra expresión en ellas)[133], y no al conjunto de fuerzas meramente mecánico-causales.

Si bien vemos que las leyes y formas del pensamiento tienen validez en todos los ámbitos de la ciencia y que también se da, a tenor de la posición del conocer con respecto a la realidad, una gran afinidad entre los métodos, con el comprender nos adentramos en un método que no guarda analogía alguna con los de las ciencias naturales. Pues ese método [la comprensión] descansa en la relación de las manifestaciones de vida con algo interior que cobra expresión en ellas.[134]

Aquí se nos presentan dos conceptos importantes para la comprensión, la idea de algo "interior" y la posibilidad de que esto cobre expresión en alguna manifestación. Lo que tenemos por un lado es la vivencia interna propia de cada individuo histórico, la cual es dada en su contacto con la vida. En tanto, por el otro lado, tenemos a la "expresión" que consiste en las exteriorizaciones del actuar y la fijación de esa vivencia. Dilthey sostiene que la realidad de las ciencias del espíritu se nos da en la «experiencia interna».[135] En este sentido, Dilthey terminará sosteniendo que todo se da a través de la comprensión:

[…] la experiencia interna, en la cual me percato por dentro de mis propios estados, no aporta jamás a la conciencia mi propia individualidad. Sólo en la comparación de mí mismo con otros tengo yo la experiencia de lo individual en mí; entonces es cuando

[132] *Ídem.*, pp. 226-7 (GS VII, p. 202)
[133] Para comprender las concepciones diltheyanas sobre las manifestaciones de vida y las expresiones de vivencias véase la Segunda Sección de la presente tesis.
[134] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 243. (GS VII, p. 219)
[135] Para una exposición sobre la experiencia interna y externa vésae el apartado "Algunos conceptos centrales" de la "Introducción general" en la presente tesis.

> cobro conciencia, en mi propia existencia, de lo que en ella se desvía de las otras [conciencia de sí y conciencia para sí…] Pero la existencia ajena se nos da, por fuera, en hechos sensibles, en ademanes, sonidos y acciones, y sólo mediante un proceso de «reproducción» de lo que aparece así en los sentidos por signos aislados completamos esta interioridad. Todo, materia, estructura, los rasgos más individuales de este completar, lo tenemos que «transferir» de nuestra propia vida.[136]

Dos aclaraciones, a la reproducción no se la entiende aquí como un método sino, en tanto estadio previo, como forma de producir en nuestra interioridad signos complejos a partir de los signos aislados dados por los sentidos. En tanto la transferencia consiste en el proceso mediante el cual ponemos de nosotros para completar ese todo, esa materia o estructura con los que se producen en nuestra interioridad la unión de dichos signos.[137]

Es importante remarcar que la comprensión es para Dilthey más que un método, hecho que marcará la ventaja de las ciencias del espíritu por sobre las de la naturaleza:

> Cierto que las ciencias del espíritu aventajan a todo el conocimiento natural porque su objeto no es un fenómeno dado en los sentidos, mero reflejo en la conciencia de una realidad, sino que se trata de una realidad interna inmediata y que se presenta como una conexión internamente vivida.[138]

Para Dilthey las ciencias del espíritu son sólo posibles en su contacto con el mundo natural, éste es el lugar donde discurre el acontecer histórico humano, pero en el plano del análisis epistémico, ellas difieren con las ciencias de la naturaleza en el modo en que aquellas abordan su objeto de estudio. Las ciencias naturales abordan su objeto (dado en la «experiencia externa») a través de la explicación, con ello lo objetivizan y lo construyen a través de abstracciones y axiomas científicamente construidos –tal es el caso del método newtoniano del que Kant se hace eco-. Por su parte, las ciencias del espíritu, tal como se verá en la segunda sección, acceden a su objeto («lo dado» en la «experiencia interna») desde el plano de la vida; a través de las vivencias y sus manifestaciones y objetivaciones logran la comprensión.[139]

---

[136] *Ídem.*, p. 322. (GS V, p. 318)

[137] Habermas interpreta erróneamente, como se intentará demostrar en la segunda sección, a la transposición como el intento diltheyano de generar un observador puro o desinteresado. (*Cf.*, Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, *Op. Cit.*, pp. 185ss.) Cabe aclara que aquí transposición no supone un *a priori*, la posibilidad de transferir es históricamente constituida.

[138] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 321. (GS V, p. 317)

[139] "La base de las ciencias del espíritu es la naturaleza. La naturaleza no es sólo el escenario de la historia; los fenómenos físicos, las necesidades que le son inherentes y los efectos que parten de ellos constituyen la base de todas las relaciones, de todo hacer y padecer, de toda acción y reacción en el mundo, y el mundo

De este modo, el conocimiento propio de las ciencias naturales se da sobre las bases naturales fenoménicas de donde abstraen los cimientos de sus verdades abstractas (con carácter de necesidad y fundada bajo las leyes causales). En tanto las unidades psíquicas de la vida son las partes constitutivas del mundo histórico, ellas, en pleno contacto con la vida, establecen conexiones diversas según distintos modos de entrelazar sus acciones.[140] Tal como se verá en la segunda sección, la filosofía de la vida propuesta por Dilthey es filosofía de la acción, una indagación sobre el modo en que se generan históricamente los nexos efectivos (entramados de valores y fines). No obstante, el apego a lo histórico representó siempre para Dilthey un peligro latente: la posibilidad de que todos los desarrollos de estas ciencias estuvieran siempre sometidos a una validez relativa. Sin postular un saber absoluto, como lo hace un Comte o un Hegel, Dilthey, en el plano epistémico, sostiene que la fundamentación de las ciencias del espíritu deberán encontrar un conjunto de reglas que permitan estimar las pautas del acontecimiento y detectar ciertos límites dentro de los múltiples significados del mundo humano. Es en este sentido, como vengo sosteniendo, que para Dilthey, toda teoría de la ciencia y todo método científico, requiere primero una indagación sobre las condiciones de posibilidad de su quehacer y saber.

Para finalizar cabe entonces recordar que, para Dilthey, ambos tipos de ciencias (las naturales y las del espíritu) trabajan con el material dado empíricamente pero lo hacen, desde el plano epistemológico y en contrasentido a la interpretación monista positivista, a través de distintos métodos. Por un lado, las ciencias naturales al explicar utilizan el método deductivo y el inductivo, pero aunque partan de la observación, siempre pretende

---

físico constituye, también, el material íntegro para todo el reino en el que el espíritu ha acuñado sus fines, sus valores, su ser: pero sobre esta base emerge la realidad en la cual van penetrando, cada vez más, las ciencias del espíritu, desde dos lados, desde la vivencia del estado propio y desde la comprensión de lo espiritual objetivado en el mundo exterior. Y con esto tenemos ya la diferencia entre ambos tipos de ciencias. En la naturaleza exterior ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos, una conexión debajo de los fenómenos. Por el contrario, en el mundo espiritual, la conexión es vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza abstracta pero la conexión anímica y la historia son vivas, saturadas de vida. Las ciencias de la naturaleza completan los fenómenos mediante una interpolación de pensamientos; y si las propiedades de los cuerpos orgánicos y el principio de individuación en el mundo orgánico se han resistido hasta ahora a tal manera de concebir, sin embargo, el postulado de una tal concepción actúa en ellos siempre y sólo faltan para su realización los eslabones causales; el ideal sigue siendo encontrar estos eslabones, y aquella concepción que pretende introducir un nuevo principio explicativo en este campo intermedio entre la naturaleza inorgánica y el espíritu, se encontrará en una lucha ineludible con ese ideal. Las ciencias del espíritu, por el contrario, ponen orden mientras se ocupan principalmente en retrotraer la realidad histórico-social-humana exterior a la vida espiritual de la que brotó. Así como en las ciencias de la naturaleza se buscan para la «individuación» razones explicativas hipotéticas, en las ciencias del espíritu se experimentan las causas de la misma [individuación] en lo vivo." [*Ídem.*, pp. 140-1. (GS VII, p. 119)]

[140] Para mayor claridad sobre el tema véase el apartado dedicado a la vida psíquica la segunda sección de esta tesis. (Segunda sección, apartado IV. 2)

someter lo dado a las relaciones causales en búsqueda de leyes universales o axiomas que permitan la predicción. En base al conocimiento de las leyes puede predecir los efectos de la causa. Estas ciencias, gracias a la percepción externa, logran, según Dilthey, formar un conocimiento puro-abstracto y leyes de regularidad. Pero lo hacen imponiendo injustificadamente el conocimiento "natural" al mundo humano y recortando todas sus particularidades. Por el otro lado, las ciencias del espíritu al comprender trabajan con un método analítico y descriptivo y utiliza el estudio comparado y el abordaje inductivo. Este último no se da sobre leyes causales naturales sino sobre la relación de efectuación (acción de la voluntad). Las inducciones de las ciencias del espíritu se dan sobre la dinámica relación de fines desde donde obtiene sus "leyes".[141] El elemento de las ciencias del espíritu es el mundo humano vivido, captado en la percepción interna, en el contacto con la vida. Así se entiende por mundo humano al conjunto de singularidades, vivencias y manifestaciones objetivadas de vida que lo integra. Todos estos elementos del que se nutren las ciencias del espíritu pueden abordarse gracias a este contacto con la vida, el cual no puede entenderse como abstracciones conceptuales ni leyes de regularidad sino como el conjunto de concreciones históricas de la vida del espíritu, de las acciones de los individuos encaminadas al cumplimiento de fines.[142] Para dilucidar este contracto Dilthey elabora su análisis gnoseológico y su indagación sobre la vida.

2. ¿Dilthey es positivista?

Sostengo que Dilthey es más un filósofo del diálogo que uno inmerso dentro de una corriente filosófica. En este sentido puede clasificárselo como un ecléctico en lo que respecta a sus lecturas de distintas tradiciones filosóficas, pues toma algunos elementos y se distancia de otros sin permanecer atado a una de ellas. Aquí pretendo discutir aquellas posiciones que conciben a Dilthey como un positivista de nuevo cuño. Dentro de esta línea interpretativa se expresa Franco Díaz de Cerio Ruiz cuando sostiene: "La actitud filosófica de Dilthey es fundamentalmente positivista"[143] y Gabilondo Puyol "El positivismo de Dilthey es histórico en la medida en que se pronuncia contra las lecturas parciales que

[141] Un abordaje sobre el tema de las leyes propias de las ciencias del espíritu y su diferencia con el concepto de ley para las ciencias naturales se lo puede encontrar en Ermarth, *Op. Cit.*, p. 303ss.

[142] Sobre la noción de fin en Dilthey ver el apartado "Conexión estructural" de esta tesis (Segunda Sección, Apartado IV. 2c)

[143] Franco Díaz de Cerio Ruiz, S., "El positivismo de W. Dilthey (1883-1911)", *Convivium*, Nº 4, Universidad de Barcelona, 1957, p. 71.

ignoran la riqueza y diversidad de fuerzas del hombre y reducen su actividad".[144] Estas interpretaciones, como pretendo demostrar, no son adecuadas, pues confunden al lector y modifican el sentido de las expresiones diltheyanas al enfrascarlas dentro de la corriente postivista. Es claro que Dilthey toma elementos del positivismo como también de otras corrientes, como mostraré en relación con Kant y Hegel, pero esto no habilita a limitar sus pensamientos dentro de una de ellas. Dilthey es un pensador con vida propia y su propuesta en relación con otras filosofías no puede ser más que entendida, como dije, en términos dialógicos.

Para ordenar la exposición primero me dedicaré al texto de Franco Díaz de Cerio Ruiz y luego al de Gabilondo Puyol pues estos sostienen abiertamente que la filosofía de Dilthey es positivista. No obstante, cabe decir que Habermas también relaciona a Dilthey con el positivismo aunque no en los mismos términos que los autores anteriores. Para Habermas, la postura de Dilthey, su intento por buscar un saber propio para las ciencias del espíritu, lo conduce a un objetivismo, hecho por el cual, según dicho autor, recae en el positivismo.[145] Para comprender las objeciones de Habermas se debe tener en cuenta los elementos que desarrollaré en la segunda sección, por ello dejo para ese momento una crítica a la postura de Habermas. No obstante cabe decir brevemente que Habermas reconoce los esfuerzos de Dilthey por superar el positivismo, pero, según la opinión de dicho autor, el afán objetivista de Dilthey es el elemento que lo hace volver a introducir sus indagaciones dentro de la filosofía positivista. Según su modo de ver, la propuesta diltheyana de una filosofía de la vida es introducida artificialmente. Lo que le impide, siguiendo a Habermas, continuar con el camino crítico de su análisis. Sintéticamente, para Habermas, la propuesta de Dilthey es nada más que una teoría de la ciencia.[146]

Por su parte, Franco Díaz de Cerio Ruiz sostiene que el positivismo de Dilthey se distancia del comteano puesto que rechaza todo apriorismo, es histórico y espiritualista. Esto se sustenta en una supuesta inclinación de Dilthey al positivismo que Franco Díaz de Cerio Ruiz expone de la siguiente manera "Dilthey quiere ser positivista con la misma voluntad con que no ser metafísico ni admitir, por ejemplo, la filosofía de la historia".[147] Esta inclinación estaría dada por la concepción diltheyana de considerar únicamente como válido aquello que proviene de la experiencia. Por ello sostiene:

---

[144] Gabilondo Puyo, A., *Dilthey: Vida, Expresión e Historia,* Cincel, Bogotá, 1988, p. 75.
[145] *Cf.*, Habermas, J., *Op. Cit*, pp. 147ss.
[146] Si el lector se remonta al apartado anterior (Ciencias de la naturaleza y Ciencias del espíritu) podrá ver que esta apreciación de Habermas es inadecuada porque la propuesta diltheyana es primero gnoseológica y luego filosofía de la ciencia. Esto quedará aún más claro luego de la segunda sección.
[147] Franco Díaz de Cerio Ruiz, S., "El positivismo de W. Dilthey (1883-1911)", *Op. Cit.*, p. 72.

El positivismo, pues, que impresionó a DILTHEY cuando se abría a la tarea filosófica, fue, fundamentalmente, el de COMTE. Pero ya desde ahora hay que afirmar que no fue el *sistema* comtiano el que lo atrajo –más bien sentía repugnancia, pues COMTE no ponía una radical diferencia entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza-, sino los principios generales, a saber: la única fuente del conocimiento es la experiencia; la Metafísica ha cumplido su misión y está superada. Así que más que por un sistema positivístico, DILTHEY quedó influido por una *actitud* positivística frente al problema filosófico. Esta actitud es la que DILTHEY admitió ya desde el comienzo, sin que nunca dudase de ella.[148]

A estas afirmaciones cabe hacerles varias aclaraciones. Primero, que un filósofo conserve algún tipo de *actitud* no lo conduce necesariamente a pertenecer a una corriente filosófica. Aquí se puede citar como ejemplo del caso la influencia de Hume reconocida por Kant que lo vuelve hacia una actitud empírica, mas esto no habilita a calificar de empirismo la filosofía kantiana. Segundo, que Dilthey reconozca a la empiria como fuente del saber no lo hace positivista, pues esto lo comparte con otras corrientes, como ser el empirismo o el idealismo trascendental de Kant.[149] Asimismo recuérdese que Dilthey entiende por «experiencia de la vida» algo más que la mera «experiencia externa» puramente representativa.[150] Incluso habría que recordar que Dilthey califica tanto al formalismo kantiano, al empirismo como al positivismo de teorías filosóficas abstractas que objetivizan el mundo pero a costa de desproveerlo de vida. En este sentido sostiene Dilthey: "Un empirismo que renuncie al fundamento de lo que ocurre en el espíritu, a la conexión comprendida de la vida espiritual, es, necesariamente, infecundo."[151] Finalmente, para Dilthey el positivismo de su época es un saber metafísico, al cual no puede adscribir porque está cargado de prejuicios.

Franco Díaz de Cerio Ruiz no desconoce la oposición y críticas de Dilthey a Comte, lo que sostiene es que toma de éste sus principios lógicos-históricos. Aquellos con los que se aboca al abordaje de la realidad concreta. No obstante, contra su posición, esto no permitiría entonces encuadrar a Dilthey dentro del positivismo, sino más bien sostener que es, en algún sentido, un *realista* ya que pretende abordar filosóficamente la realidad

---

[148] *Ídem.*, p. 75.

[149] Al respecto Apel sostiene que tanto el neo-kantismo como Dilthey concuerdan en aceptar el mismo punto de partida kantiano, encontrar por medio de la descripción empírica el problema de la validación del conocimiento objetivo en oposición a la relatividad de los datos históricos. (*Cf.*, Apel, K-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, *Op. Cit.*, p. 38)

[150] Para una exposición sobre la experiencia interna y externa vésae el apartado "Algunos conceptos centrales" de la "Introducción general" en la presente tesis.

[151] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 200 (GS V, p. 147)

concreta evitando todo tipo de prejuicios metafísicos.[152] En este sentido Dilthey le achaca a Comte, como a los Mill, admitir como verdaderas cosas no concretas, como, por ejemplo, el principio que sostiene que se puede derivar de la realidad concreta natural los estados psíquicos del sujeto y el principio que niega la existencia de la experiencia interna (por ello los acusa de incluir preceptos metafísico).

Volviendo a la interpretación de Franco Díaz de Cerio Ruiz, se puede ver que dicho intérprete sostiene que el positivismo de Dilthey es "espiritualista" porque busca analizar la «experiencia interna», esa experiencia del espíritu, con el objeto de obtener una lógica y metodología propia que permita fundamentar las ciencias del espiritual. Para dicho intérprete el "positivismo" diltheyano es "anti-apriorístico", pues, no busca derivar de antemano ni trabajar con axiomas sino probar, tantear y analizar lo dado, las manifestaciones reales del espíritu, esto es las concreciones del espíritu. Y, finalmente, el proyecto diltheyano es un "positivismo histórico". Esto último es, según dicho autor, producto de la herencia de la objetividad histórica de Ranke, de quien Dilthey fue alumno, y de quien toma su pretensión de evitar toda especulación histórico-filosófica por medio de un análisis objetivo de lo dado. Al respecto este intérprete sostiene:

> Nosotros creemos que su positivismo, el que era fuerza vital en él, le venía directamente de RANKE; era un positivismo histórico, que recogía con sagrado respeto la reverencia a lo individual y concreto definido por la Escuela histórica, pero que rechazaba –como construcciones pálidas, privadas de la sangre de la vida- todos los artificios conceptuales y los relegaba a un segundo plano, quedando la vida y su experiencia continua como única garantía definitiva del verdadero saber.[153]

Estas características de la filosofía de Dilthey, me refiero al rescate del mundo espiritual, la negación de todo *a priori* y su pretensión de volver la filosofía y las ciencias del espíritu hacia el mundo histórico, no habilita a catalogar su filosofía como positivista ya que, en su época, el positivismo negaba la independencia metódica de las ciencias que abordan el mundo humano y, por tanto, subsumían al despliegue de la vida humana dentro del conjunto de leyes naturales.[154] Asimismo, como se señaló, también limitan la

[152] Recuérdese que Dilthey entiende por metafísica a toda teoría no sustentada empíricamente (ver: "La metafísica y el panteísmo" más adelante en esta primera sección).
[153] Franco Díaz de Cerio Ruiz, S., "El positivismo de W. Dilthey (1883-1911)", Op. Cit., p. 94.
[154] Von Wright sostiene que el primer positivismo, el de Comte y Mill, se caracteriza por postular el monismo metodológico, por considerar a las ciencias naturales exactas como el canon metodológico, por la explicación científica causal que subordina los hechos naturales particulares a leyes generales. Pero también hacen extensivo dicho principio explicativo a todo fin, propósito e intención humana. (*Cf.*, Von Wright, G-H., *Explicación y Comprensión*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 21-2.) Esta actitud positivista es, en opinión de

indagación sobre el conocimiento a la teoría de la ciencia, cosa que Dilthey no hace. Pero si ha de reconocerse que sus lecturas del positivismo, como la lectura de Hume efectuada por Kant, lo despiertan de las garras de las construcciones apriorísticas de la especulación filosófica y del irracionalismo sobre la vida. No obstante, cabe recordar, como expuse más arriba, que también el positivismo es para Dilthey una construcción apriorística-metafísica.

Por su parte, respecto de la influencia de Ranke, Dilthey la reconoce abiertamente. La admiración de Dilthey por Ranke se debe a que éste dio el primer paso para que la historia se convierta en una ciencia a partir de la exposición objetiva de los hechos. No obstante, Ranke, según Dilthey, recortó la vida de los individuos al exponer sólo las de los grandes hombres y acontecimientos.

Dicho esto, es momento de abordar la interpretación de Gabilondo Puyol. Es llamativo que este intérprete sostenga al comenzar su apartado sobre el tema que:

> Probablemente nada sería más inexacto que calificar a Dilthey de «positivista». Pero, tal vez, nada resultaría más desajustado que no hacerlo. En el quicio de esta doble afirmación se desenvuelve un aspecto decisivo de su pensamiento.[155]

El marco de esta "doble afirmación" no es más que una contradicción entre sus dos partes, por tanto no es una "doble afirmación" sino una contradicción, Gabilondo Puyol primero niega para luego afirmar lo negado. En la confusión que genera esta afirmación, dicho autor, pretende imponer al lector una interpretación positivista de la filosofía de Dilthey. Como expuse más arriba es clara la influencia de algunos postulados del positivismo en Dilthey, pero son más las diferencias que aquello que comparte con esta corriente filosófica. Gabilondo Puyol utiliza distintos artilugios y recortes interpretativos para calificar a la filosofía de Dilthey como un "positivismo atípico"[156] –aquel que busca combinar la escuela positivista histórica de Ranke con la escuela positivista de Comte. Este positivismo atípico es catalogado, en consonancia con Franco Díaz de Cerio Ruiz, como un "positivismo histórico-espiritual".[157] En esta línea vuelve a resaltar la noción de «afán», que Franco Díaz de Cerio Ruiz denomina «actitud» y que fue expuesta más arriba, por

---

Von Wright, criticada por pensadores como Droysen, Dilthey, Simmel y Weber. A ellos Von Wright los denomina «antipositivistas» porque rechazan el monismo metodológico, se rehúsan a tomar el patrón explicativo de las ciencias naturales y diferencias a las ciencias histórico-sociales de las naturales. (*Cf.*, *Ídem.*, pp. 22-3). Entiendo que Dilthey no puede ser catalogado como un antipositivista ni como un positivista. En mi opinión aunque Dilthey rechaza los principios básicos del positivismo, el «diálogo» filosófico que sostuvo con esta corriente le permitió entender que el camino para la fundamentación de las ciencias del espíritu solo podría llevarse a cabo encontrando algún tipo de sustento objetivo para sus saberes.

155 Gabilondo Puyol, A., *Op. Cit*, p. 63.

156 *Ídem.*, p. 63.

157 *Ídem.*, p. 66.

buscar un conocimiento objetivo y fundado del mundo histórico. En este sentido sostiene Gabilondo Puyol:

> Hay, sin embargo, un tinte positivista en estos supuestos que Dilthey comparte, expresado tal vez más en el afán que en los resultados. Afán en el que coincide y que tiene que ver con la tarea ya señalada, de penetrar en el mundo histórico, de acceder a él, pero de hacerlo fundando su validez y asegurando su conocimiento objetivo.[158]

Esta búsqueda de un conocimiento objetivo sería el aspecto complementario del afán científico-investigativo compartido por Dilthey y Comte. Gabilondo Puyol se apoya en este fragmento de Dilthey: "Mi ensayo sobre el estudio del hombre y de la historia muestra cómo en este afán filosófico me sentía cerca del positivismo"; no obstante, esto es un recorte de lo que allí sostiene Dilthey. El párrafo continúa:

> Al mismo tiempo era natural que por entonces en Alemania se reconociera la superioridad del análisis kantiano. Su punto de partida lo constituía el problema de la validez universal del saber, la necesidad y universalidad de las verdades lógicas y matemáticas, la fundación de las ciencias de la naturaleza sobre ellas, pero, al mismo tiempo, la limitación del saber a lo experimentable. En esto coincidían los grandes pensadores alemanes con los filósofos occidentales desde D´Alambert hasta Mill y Comte; estos principios kantianos constituían la base de mi desarrollo intelectual. Así comencé yo mis lecciones.
>
> Pero también rastreaba en Kant el impulso que me movía. Si la realidad del mundo espiritual tenía que ser justificada era menester, antes que nada, una crítica de la teoría de Kant que hacía del tiempo un mero fenómeno y, por consiguiente, de la vida misma.[159]

Respecto del «afán» cabe aquí también las mismas críticas que expuse respecto de la «actitud». No obstante, cabe agregar algunas aclaraciones más. Es claro entonces que este afán es solo una inclinación, un modo de proceder compartido, la búsqueda por legitimar el saber obtenido científicamente, mas nada tiene que ver con compartir la misma concepción científico-filosófica. Asimismo, el fragmento muestra claramente la intención de Dilthey por superar la teoría de la ciencia en pos de un análisis gnoseológico (lo que lo conducirá a una *crítica de la razón histórica*). Por otro lado, la pretensión de dominación del positivismo de la época lleva a Dilthey a prestarle atención a las objetivaciones del

---

[158] *Ídem.*, p. 67.
[159] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. xix.

mundo humano. Esta actitud lo conduce a Kant, de quien se ocupará criticándole entre otras cosas su noción de tiempo como mero fenómeno subjetivo y de quien hablaremos en el apartado siguiente. Como cuenta Dilthey, volver a Kant lo hace distanciarse del positivismo (esto fue suprimido en la interpretación de Gabilondo Puyol) con quien claramente comparte solo una intención; el afán o la actitud de buscar la verdad en la empiria y distanciarse de toda concepción especulativa y metafísica. Esto no hace más que refrendar mi concepción de Dilthey como un filósofo del diálogo más que un filósofo inmerso dentro de una corriente filosófica.[160]

Otro elemento que hace que Gabilondo Puyol identifique a la filosofía de Dilthey como positivista es su búsqueda por dilucidar los juegos de motivos y fines de la voluntad, volcando su análisis hacia la dimensión práctica teleológica del hombre.[161] Este análisis lo efectúa, según dicho intérprete, a partir de un recurso metodológico expuesto en la noción de conexión histórico-generacional. Dice Gabilondo Puyol: "Generación es una noción prototípica del «positivismo histórico» y responde a la «visión filosófica de la historia» por parte de Dilthey. Es un espacio de tiempo (el espacio medido) y la noción para medirlo."[162] Este intérprete sostiene que este recurso es positivista porque es una unidad de análisis y medición del mundo humano. Según su posición, los 30 años que dura una generación permiten ordenar la vida humana y conforma un todo homogéneo común a los individuos que pertenecieron a ella. No obstante, sostengo que la noción de «generación» no puede reducirse únicamente a una unidad cuantitativa de análisis, lo que lo asimilaría al positivismo, sino que implica más bien una unidad cualitativa que no pretende aplicar métodos matemáticos de medición.[163] Como se verá en la segunda sección, la noción de generación apela a una configuración «tipo hipotético» con la cual el investigador puede tratar de aproximarse a la dimensión dinámica de la vida manifestada en las estructuras, objetivaciones y vivencias. Como más adelante mostraré, Dilthey, en su famosa "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica" (1894), denuncia el uso deductivo de las hipótesis, pero no las excluye, sino mas bien pretende que, como tipos ideales, se conviertan en expectativas a cumplir, una guía, un medio para la investigación mas no en axiomas que determinen la interpretación. Así la noción de generación cumple la función

[160] Para comprender aún más las críticas a la objetivación en Dilthey véase los apartados dedicados a la comunidad y al espíritu objetivo y el de la vida psíquica ambos correspondientes a la segunda sección de la presente tesis (Segunda Sección, Apartados II y IV. 2).
[161] *Cf.*, Gabilondo Puyol, A., *Op. Cit*, p. 69.
[162] *Ídem.*, p. 71.
[163] Para comprender el concepto de generación ver el apartado dedicado a la comunidad y al espíritu objetivo en la segunda sección de la presente tesis. (Segunda Sección, Apartado II)

de designar cualitativamente un conjunto de elementos compartidos pero no postula axiomas o realidades matemáticamente cuantificables que acarree regularidades subordinadas a una ley rígida.

Queda entonces claro que Dilthey no puede ser catalogado como un positivista ni tampoco puede intentarse ver en él un positivista atípico. Comparte con el positivismo, lo mismo que con el empirismo o la filosofía de Kant, la intención de buscar en la experiencia los hechos que fundamente la ciencia. Pero Comte, como otros positivistas, sólo ven los hechos externos, la experiencia externa, y pretenden subordinar el mundo humano a su regularidad dando así con un modelo monista de investigación científica. Reducen la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia dentro del parámetro de las ciencias naturales. El proyecto filosófico de fundamentación de las ciencias del espíritu llevado a cabo por Dilthey busca dilucidar la «experiencia de la vida» y está indagación, como se vio, es tan opuesto a las concepciones naturalistas (fundada en la «experiencia externa») que es imposible, entonces, concebirlo como un positivista. Dilthey dialogó crítica y filosóficamente a través de sus lecturas y textos con Comte y otros positivistas, pero nunca se concibió como un positivista ni buscó entrar dentro de este marco interpretativo del mundo porque para él representaba un recorte del mundo humano.

III.- Dilthey y la filosofía de Kant y el neokantismo

Según sostiene Ermarth, a quien adhiero, Dilthey no fue ni un imitador de los desarrollos filosóficos que le predecedieron.[164] No obstante, como sostienen Lessing y Rodi, Kant es el interlocutor constante de Dilthey, tanto cuando se apoya en él como cuando lo critica.[165] En este apartado buscaré adentrarme específicamente en su relación con la filosofía de Kant y con el neo-kantismo a los efectos de demostrar que él no fue un filósofo que pueda ser catalogado como kantiano. Dilthey conoció la filosofía de Kant a los 18 años de edad.[166] Sin embargo, sus estudios sobre Schleiermacher (iniciados años más tarde) lo hicieron adentrarse en el modelo interpretativo de la biografía y en la idea de la génesis histórica y los procesos contextuales combinando los estudios filosóficos con los

[164] Asimismo sostiene que Dilthey tampoco es un genio anticipador del existencialismo o la fenomenología (*Cf.*, Ermarth, M., *Op. Cit*, pp. 7-8).
[165] Lessing-Rodi, *Gesammelte Schriften XX,* p. xxvii.
[166] *Cf.*, *Ídem.*, p. 21ss.

históricos.[167] Esto condujo a Dilthey a establecer un distanciamiento con la filosofía de Kant y las corrientes contemporáneas del neo-kantismo donde, según su concepción, el contexto histórico aparecía desdibujado u olvidado.

A mediados del siglo XIX, ante el avance de la filosofía positivista en Europa, y más precisamente en Alemania, surge la corriente neo-kantiana. Dilthey participa de este empuje inicial de un retorno a Kant como el modo de contrarrestar las influencias negativas que la sociología francesa pretendía ejercer contra la tradición filosófica alemana.[168] Dilthey compartió con esta corriente su deseo de volver a una teoría del conocimiento que pudiera dar cuenta del mundo humano evitando los excesos de la filosofía positivista mecánica-naturalista. No obstante pronto se distanció de las tendencias idealistas y lógico-formales que adoptaron las dos escuelas principales de esta corriente neo-kantiana, la escuela de Marburgo y la de Baden.[169]

Brevemente se puede decir que la escuela de Marburgo se basó en la teoría del conocimiento de Kant, en especial su descubrimiento de la unidad trascendental de la apercepción y la actividad trascendental de la síntesis. Retomó el principio por el cual el objeto dejó de ser una realidad independiente. El conocimiento ya no fue entendido como la mera actitud pasiva de aprehensión. Así, dicha escuela concibió a la mente como una unidad activa dotada de un sistema lógico, el cual es gobernado por principios formales *a priori* (últimos, irresolubles, inmodificables y que determinan todas las posibles formas de experiencias). Éstos permiten conocer pero a la vez gobiernan al ámbito de la acción y de los sistemas de la moralidad. A Dilthey le pareció incorrecto que la escuela de Marburgo se ocupara de las derivaciones trascendentales de las formas lógicas y matemáticas en búsqueda de los fundamentos *a priori* de la ciencia; calificó a las nociones que sustentan esta corriente interpretativa como una construcción artificial que flota en aires vacíos sin ningún tipo de soportes.[170]

Por otra parte, la escuela de Baden se embarcó en una fundamentación de las ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaften*) desarrollando una teoría de los valores como formas absolutas. Ésta se encontraba más cercana que la anterior a los postulados diltheyanos aunque su teoría de los valores exacerbaba la división entre el pensamiento y la vivencia. Para Dilthey la interpretación que la escuela de Baden dio de los valores en la

---

[167] *Cf.*, Franco Diaz de Cerio Ruiz, S, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico*, *Op. Cit.*, p. 99ss.

[168] *Cf.* Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 3 (GS I, p. xv-xvi)

[169] Para una abordaje sobre el tema ver: Caimi, M., "La tradición kantiana", en Villacañas, J., *Filosofía del Siglo XIX*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, Madrid, 2001.

[170] *Cf.*, Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento,* p. 201/203 (GS V, pp. 150-1)

cultura y la historia es tan pura y enrarecida que no podía albergar la vida.[171] Según Dilthey esta escuela construyó un sistema idealista subjetivo donde el mundo objetivo consiste solamente en una totalidad dada por el pensamiento. Así coloca al yo trascendental como una realidad que trasciende al yo empírico y al mundo externo. El yo trascendental incluye todo pensamiento y acto de la voluntad. Las categorías que estructuran toda su experiencia del mundo son consideradas como verdades trascendentales. En el mundo práctico, como en el mundo natural, la experiencia muestra que el sujeto está regido por un conjunto determinado de normas *a priori*, incluso la experiencia estética está regida por estas normas. Para esta escuela el trabajo de las ciencias de la cultura describe y clasifica ese tipo de producciones y actividades culturales. A partir de ellos pretenden obtener los principios del actuar y exhibirlos cada uno como un logro particular de la cultura en contribución de la ampliación del sistema cultural -similar al desarrollo de una ciencia-. Para la escuela de Baden una acción histórica particular, un acontecimiento histórico, puede ser juzgado sólo en relación con estos logros culturales. Estos son los valores culturales desarrollados por la humanidad que posibilitan emitir juicios sobre el mérito o la importancia de un acontecimiento.[172] Para Dilthey la escuela de Baden postula como el hecho fundamental de la historia a las normas o los valores abstractos, universales y *a priori*. Es decir, entiende que ellos consisten en un conjunto de postulados metafísicos a partir de los cuales la escuela de Baden busca interpretar todo el devenir de la acción humana.

De las dos escuelas neo-kantiana con las que compartió época Dilthey polemiza más abiertamente con la escuela de Baden. A continuación resaltaré los puntos principales de esta disputa. Se puede decir que Windelband establece una distinción básica ente las ciencias naturales y las de la cultura al sostener que éstas últimas estudian el mundo humano en tanto las primeras hacen lo propio con el mundo material. Propone establecer una distinción metodológica entre ambas postulando el método nomotético y el ideográfico, el primero dedicado al estudio de la naturaleza y el segundo al estudio histórico. El estudio histórico no es un estudio psicológico sino axiológico. Para Dilthey esta distinción no es válida porque tanto en el nomotético como en el ideográfico se utilizan los mismos métodos.[173] Por su parte, Rickert, otro de los representantes más destacados de esta escuela y discípulo de Windelband, sostiene que no todo hecho humano

[171] *Cf.*, Ermarth, M., *Op. Cit.*, pp. 82ss.
[172] *Cf.*, Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Routledge & Kegan Paul, London, 1952, pp. 73/74.
[173] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 283ss. (GS V, pp. 240ss)

es un material histórico. Solamente son importantes (*wichtig*), interesantes (*interessant*) o significativos (*bedeutsam*) aquellos que encarnan valores.[174] Los historiadores deberían estudiar los valores de una época sin tener en cuenta los valores actuales, sin emitir juicios sobre ellos. El historiador debería abocarse a los hechos históricos importantes mas no juzgarlos. Como en Windelband el estudio histórico es un estudio axiológico; un abordaje general de las tradiciones culturales de una civilización o una época. Más Dilthey ve aquí solo la impostación de valores desprovistos de toda conexión de vida, por tanto, carente de un análisis fenomenológico sobre la vida.

De este modo, la escuela de Baden se posiciona frente a cualquier tipo de relativismo al sostener que existe un sistema absoluto de valores y cada forma particular de cultura puede ser comprendida en relación con ellos. Evocan un sistema de leyes universales en movimiento que no necesariamente implican la idea de ley progresiva aunque su teoría de los Valores Absolutos hace aguas al respecto.

Dilthey se opone a definir a las ciencias humanas como ciencias valorativas; no porque en ella no existan valores sino porque éstos sólo representan una forma particular y fragmentaria del mundo humano. Asimismo, para Dilthey no hay valores absolutos en la historia pero si existen valores y normas construidos a partir del conjunto de experiencias de vida de la humanidad.[175] Dilthey le critica a la escuela de Baden haber hipostasiado los juicios de valor. Para él, la lógica de los valores del neo-kantismo "salva" a la historia del dominio de las ciencias naturales. No obstante, lo hace a costa de subsumir la conexión histórica al método científico generalizador (que incorpora valores universales). Así destruye los atributos esenciales de la historia misma que son su individualidad, su historicidad y su desarrollo («curso vital»). Atentan contra la dinámica de la historia a través de la deducción pura de los valores; transforman a la historia en una especie de formalización ética idealista que enseña con el ejemplo.[176]

Las reflexiones de Dilthey sobre la filosofía de Kant y su confrontación con los neo-kantianos se enmarcan dentro de una ampliación de las concepciones del mundo filosófico. Dilthey busca una filosofía que sea más abarcativa, que hable del mundo humano en su totalidad, que no sea meramente formal ni una extensión de los desarrollos dados dentro de las ciencias de la naturaleza ni mera filosofía de la ciencia. En los siguientes apartados buscaré adentrar al lector en esta relación compleja que Dilthey

[174] *Cf.,* Hodges, *Op. Cit.*, p. 240. Para una confrontación ente Rickert y Dilthey véase también: Bambach, C., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University press, Ithaca, 1995, pp. 148ss.
[175] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 7/8 (GS VII, pp. 5-6)
[176] *Cf.*, Ermarth, M., *Op. Cit.*, p., 193.

sostuvo con Kant. Para ello primero me abocaré a su estudio dedicado a la crítica de la razón pura, luego al de la crítica de la razón práctica y la filosofía de la historia donde brevemente mostraré propuesta diltheyana de una crítica de la razón histórica consiste en el pasaje hacia la «objetividad» es posible desde un análisis de la estructura psíquica del individuo. Cabe aclarar que este abordaje lo haré desde la posición que Dilthey tenía respecto de la filosofía kantiana. Por ende no pretendo realizar una indagación filológica para comprender si su interpretación era o no correcta, el objetivo es comprender mejor la filosofía diltheyana a partir de su recepción de Kant.

1. Hacia una superación de la crítica de la razón pura

En su ensayo autobiográfico "El sueño" (1903), pronunciado en ocoación de su setenta aniversario, Dilthey sostiene que su proyecto de una *Crítica de la razón histórica* se encaminaba hacia una investigación de la naturaleza y la condición de la conciencia histórica pues ella, según él, podría liberar al mundo de las cadenas que atan al pensamiento dentro del conocimiento natural o de la relatividad histórica. Para Dilthey el siglo XIX había resuelto este problema mutilando al mundo espiritual en pos de un conocimiento universal proveniente del método y los logros propios de las ciencias naturales. En este sentido, el proyecto diltheyano de una fundamentación de las ciencias del espíritu no sólo busca el método propio de estas ciencias al diferenciarlas en su especificidad de la ciencias naturales, además debe abordar la naturaleza del conocimiento, naturaleza de la objetividad, del significado y la validez, como también el rol de la experiencia, la lógica, los individuos, los valores y la cultura. Para Dilthey, el pensamiento y la consecuente fundamentación de las ciencias del espíritu deben estar al servicio de la vida y no a la inversa. Es decir, primero se debe hacer un análisis gnoseológico y una indagación sobre la vida (en tanto fenomenología del espíritu) y luego, sobre ellas, una teoría de la ciencia. De este modo, Dilthey invierte la relación con la vida impuesta por las ciencias naturales. El mundo y la vida no son mero reflejo del yo, el mundo entero no es la representación de una conciencia pura. Tampoco es solamente el conjunto de leyes naturales. Es, por ello, que Dilthey rechaza las concepciones cartesianas o trascendentales que establecieron un ego que es puro pensamiento desprovisto de toda relación con el mundo y con la vida. No existe un ego epistemológico puro, ya en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883)[177] y en un ensayo siete años posterior,[178] Dilthey sostiene que

[177] *Cf.* Dilthey, W, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 38ss. (GS I, p. 28ss.)

el origen de la creencia en el mundo externo está dado primeramente en lo otro y en los otros. Es decir, el mundo no es la proyección del yo representativo sino su estado de apertura al mundo donde se da la relación que lo otro y los otros le imponen. Asimismo establece que el individuo es un «punto de cruce» *(Kreuzungspunkt*) entre las distintas esferas de lo social.[179]

Este es el telón de fondo de la crítica de Dilthey a Kant y las escuelas neo-kantianas. Si bien Dilthey en sus lecciones inaugurales de Basilea (1867) profesa su admiración por el retorno a Kant (*Kantbewegung*),[180] lo hace en el sentido de que la filosofía debe abandonar las vías especulativas y metafísicas y retornar al camino de la crítica del conocimiento. No obstante, siempre se opuso a los caminos elegidos por los neokantianos para efectuar este retorno. Asimismo, el espíritu de Dilthey no reproduce el espíritu kantiano, para él Kant nunca fue lo suficientemente crítico de su pensamiento. Según Dilthey, Kant se quedó en las superficies de la experiencia; no vio las fuerzas que se encuentran por debajo de ella las cuales luchan y tejen sus pasos en múltiples interacciones. Dilthey entendió que su investigación debía llenar los vacíos dejados por Kant en su indagación gnoseológica.

a. Las críticas diltheyanas al apriorismo y el formalismo de la filosofía trascendental

En su famosa obra *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) Dilthey concibe, en concordancia con Kant, al hombre como ser que siente, quiere y representa. Éste es «el hombre entero» (*der ganze Mench*). Partiendo desde éste postulado el interés histórico y psicológico de su investigación lo condujo a reintegrar las conexiones existentes en la «experiencia de la vida» entre el pensamiento abstracto, el lenguaje y la historia. De este modo, si bien se reconoce un heredero de las reflexiones de Kant, se distancia de él al rechazar los rígidos elementos *a priori* -con los cuales explica la experiencia y el conocimiento como función del representar.[181] Según Dilthey la filosofía crítica de Kant termina reduciendo la experiencia a mera «experiencia representativa». En una de sus definiciones generales sobre la experiencia Kant sostiene que una percepción es una sensación acompañada de representaciones a partir de lo cual se produce el conocimiento

[178] *Cf.* Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento,* p. 150/156 (GS V, p. 110/16)
[179] *Cf.,* Dilthey GS I, p. 87; GS V, pp. 63, 151, 154; GS VII, p. 278; y; Lorenzo, L. "Vida, historia y psicología en Wilhelm Dilthey", *Tópicos,* 2011, no.21, pp.117-40. También véase el apartado "El hombre como punto de cruce" de la presente tesis (Segunda Sección, Apartado III).
[180] Dilthey, W., *De Leibniz a Goethe*, pp. 345ss. (GS V, p. 13)
[181] *Cf.,* Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu,* p. 5-6 (GS I, p. xvlll); también *Cf.,* GS XIX, p. 44.

empírico.[182] Para Kant el conocimiento es la acción de síntesis de lo dado en la experiencia, ella genera representaciones a través del dualismo forma-materia. Por un lado, Dilthey busca colocarse por fuera de cualquier dualismo cuerpo-mente, materia-alma, sentido-razón para lo cual elabora la concepción de sujeto psicofísico mostrando así que estas dualidades son sólo abstracciones o hipótesis que tienen valor heurístico mas no validez universal. Por el otro, Dilthey critica la separación entre forma-materia efectuada a partir de la postulación kantiana del yo trascendental.[183]

El objetivo de la *Crítica de la razón pura* es mostrar las condiciones subjetivas de posibilidad del conocimiento objetivo. En Kant, la materia informe se le presenta al sujeto sólo como un estímulo, en tanto el sujeto es quien debe dotarla de forma. Dilthey critica esta división y sostiene que es necesario reformarla para completar el análisis kantiano:

> La siguiente consideración nos muestra también cómo es necesario completar la doctrina de Kant acerca de la materia y la forma del conocimiento. Una multiplicidad de sensaciones como mera materia implica en cada punto diferencias, por ejemplo, relaciones y gradaciones entre los colores. Pero también diferencias y grados se dan únicamente para una conciencia abarcadora; por lo tanto, la forma tiene que estar presente para que la materia se dé, así como tiene que haber materia para que se presente la forma. Como que sería absolutamente incomprensible en qué modo elementos psíquicos materiales pudieran ser tratados desde fuera con el vínculo de una conciencia unificante. [184]

La conciencia unificante apela aquí a la estructura del sujeto kantiano. En la *Crítica de la Razón Pura* Kant introduce al lector en la arquitectónica del sujeto, éste esta constituido por estructuras previas a toda experiencia las cuales le permiten efectuar la síntesis. En otras palabras, es el sujeto quien puede unir, gracias a sus estructuras *a priori*,

---

[182] *Cf.*, Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, FCE, México, 2009, p. 174 (KrV, B147) Al respecto cabe señalar que Dilthey utilizó la edición de Rosenkranz sin embargo son pocas referencias explícitas que él realiza respecto de la *Crítica de la Razón Pura*. Como un ejemplo de esto se puede ver la cita efectuada por Dilthey en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* [*Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 372 (GS I, p. 394)]. La cita en cuestión se encuentra tanto en la primera (A) como en la segunda (B) edición. No obstante se puede apreciar que Dilthey sí prestó atención a las diferencias entre ambas ediciones. [*Cf.* Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, p. 126-8 (GS XIX, p. 156-7)]

[183] Al respecto sostiene Kant: “Pero puesto que la intuición sensible es una condición subjetiva enteramente particular, // que sirve *a priori* de fundamento de toda percepción, y es originariamente la forma de ésta; por eso, sólo la forma, por sí misma, es dada; y lejos de que la materia (o las cosas mismas que aparecieron) deba servir de fundamento (como uno debería juzgarlo según meros conceptos), la posibilidad de ellas presupone más bien una intuición formal (espacio y tiempo) como dada.” [Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, *Op. Cit.*, p. 298 (KrV, B234)]

[184] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento,* 202 (GS V, p. 196)

aquello que se presentaba disperso en la experiencia sensible.[185] Para Dilthey esta conciencia, la que efectúa la síntesis objetiva que hace posible la experiencia, es la propia de un yo vaciado de todo contacto con el mundo, donde todo su ser es únicamente actividad de la razón. Según Dilthey esto deja de lado, por ejemplo, los sentimientos propios de la vida espiritual.[186] Esto se puede apreciar en la forma en que Kant enuncia la relación de la experiencia con el *a priori*.

> La *posibilidad de la experiencia* es, pues, lo que les da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*. Pero la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis según conceptos de un objeto de los fenómenos en general, sin la cual ella no llegaría a ser conocimiento, sino una rapsodia de percepciones que no se podrían hacer compatibles entre sí en ningún contexto, según reglas de una conciencia (posible) íntegramente interconectada, y por consiguiente tampoco [se podría hacer compatibles] con la unidad trascendental y necesaria de la apercepción. // Por consiguiente, la experiencia tiene principios de su forma, que le sirven *a priori* de fundamento, a saber, reglas universales de la unidad en la síntesis de los fenómenos, [principios] cuya realidad objetiva, como condiciones necesarias, puede ser demostrada siempre en la experiencia, e incluso en la posibilidad de ella.[187]

De este modo, se puede observar que para Kant el conocimiento objetivo es dado a partir de un intelecto que construye el objeto no de forma contingente como mero fenómeno, sino como aquello que posee validez universal a través de la unidad de la apercepción o autoconciencia;[188] no obstante, Dilthey no encuentra justificado el uso de elementos *a priori* con el fin de sustentar la posibilidad de la experiencia. Para él existe una experiencia primaria de la vida, la percepción inmediata de ella, un estado de apertura al mundo donde el intelecto formal aún no efectúa síntesis alguna. Esta es la vivencia, la cual no puede ser agotada y distinguida en fórmulas; tampoco es meramente objetivante;

---

[185] "Experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones. Es, por tanto, una síntesis de las percepciones que no está a su vez contenida en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de lo múltiple de ésta en una conciencia, [unidad sintética] en la cual consiste lo esencial de una conciencia de los *objetos* de los sentidos, es decir, de la experiencia (no // meramente de la intuición o sensación de los sentidos." [Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, *Op. Cit.*, p. 222 (KrV, B218-219)]

[186] Para un abordaje sobre la crítica de Dilthey al rígido apriorismo de Kant basado en las precondiciones históricas de la conciencia: *Cf.*, Bambach, C., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University press, Ithaca, 1995, pp. 145ss. y Lorenzo L., "La filosofía de la vida desde la crítica diltheyana a Locke, Hume y Kant", en Lorenzo, L. y Paul, A. (Comp.), *Las Aporías de la Razón Moderna,* Ediciones UNGS, Los Polvorines, 2012, pp. 183-94.

[187] Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, *Op. Cit.*, p. 206 (KrV, B196)

[188] *Cf.*, *Ídem.*, § 16, p. 163ss. (KrV, B132ss.)

ella presenta sus propias estructuras a las cuales el pensamiento no puede acceder plenamente.[189] Por ello, Dilthey sostiene: "Kant ha [aprehendido correctamente] los dos fundamentos explicativos verdaderos: percatación interna y unidad de la conciencia. Sólo que restringió el proceso en un sentido intelectualista."[190]

La acusación de "intelectualista" puede resultar vaga, pero aquí lo que Dilthey busca resaltar es la acción por medio de la cual Kant impone la preeminencia del plano racional sobre el volitivo y el afectivo. Esto rompe, según Dilthey, con la estructura del hombre entero (*der ganze Mench*),[191] de aquel que siente, quiere y piensa para abocarse exclusivamente en este último elemento. El primado del plano intelectual reduce la vida humana a la vida de la razón abstracta desconociendo las acciones de la voluntad y de las sensaciones. Es decir, Kant, según Dilthey, en su *Crítica de la Razón Pura* reduce la experiencia al plano del conocimiento y deja de lado el otro campus de la vida humana, el del querer y sentir. Según Dilthey, Kant comprendió el proceso de la unidad de la conciencia y detectó la percepción interna en oposición a la experiencia interna y la experiencia externa, pero lo hizo sólo a partir del postulado de una conciencia abstracta, de una conciencia que a través del juicio sintético del pensamiento une lo diverso sin atender la particularidad del curso histórico-temporal de la vida.

Para Dilthey, el pensamiento solamente consiste en aquello que se desenvuelve en el curso de la vida, es gobernado en todos los puntos por el continuo movimiento de fuerzas vitales y del mundo con las que constantemente se confrontan.[192] En este sentido se puede establecer en Dilthey dos niveles de análisis, uno formal, donde está el pensamiento y, otro, correspondiente al movimiento de las fuerzas vitales, el mundo de la vida, donde, como se verá se encuentran las categorías de la vida. Podríamos exponer estos niveles de la siguiente manera: no sólo existe el acto del pensamiento propio de un sujeto que objetiva sus experiencias sino que todo pensamiento o reflexión filosófica está para Dilthey circunscripta primeramente por el lugar que ocupa en la vida y la relación que establece para con ella.

En síntesis, para Dilthey, el análisis kantiano de la *Crítica de la Razón Pura* fue abstracto y formal, pues se quedó en el ámbito de las posibilidades del conocimiento, mas

---

[189] Para un abordaje sobre el tema ver el apartado "Estructura adquirida de la vida psíquica" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado IV. 2).
[190] Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, Peninsular, Barcelona, 1986, p. 126 (GS XIX, p.155)
[191] Para un abordaje sobre la noción de hombre entero ver los apartados "Comunidad y espíritu objetivo" y "Hombre como «punto de cruce»" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado II y III).
[192] Para un abordaje sobre el tema ver el apartado "Estructura adquirida de la vida psíquica" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado IV. 2).

no sometió a la crítica a sus propios supuestos. Así, el postulado kantiano de la acción de síntesis del entendimiento resulta, para Dilthey, altamente incapaz de justificar el alcance total de la vida. Si bien el proyecto original de Kant fue dejar de lado todos los supuestos metafísicos, este proyecto es llevado adelante, según Dilthey, a partir de introducir nuevas formas absolutas, abstractas y trascendentales, en forma de principios *a priori*, a las cuales se las ubica por detrás del mundo. En otras palabras, para Dilthey la validación del conocimiento empírico postulado por Kant es una actitud metafísica[193] porque mantiene el análisis independientemente de la experiencia entera en orden a una estructura de conocimientos fundados apriorísticamente.[194]

> Los axiomas que Kant señala como nuestro patrimonio *a priori*, han sido ganados a la naturaleza partiendo de la conexión viva en nosotros. En la conexión racional de los fenómenos [es] que así surge, la ley, la constancia, la uniformidad, las ecuaciones causales que constituyen la expresión de las relaciones objetivas de la naturaleza exterior. Por el contrario, no hemos conquistado la conexión viva del alma con ensayos graduales. Esa conexión es la vida que se halla con anterioridad a todo conocimiento.[195]

En este fragmento podemos observar dos enfoques, uno el kantiano, de la conexión axiomática racional *a priori* de la captación de los objetos y otro, el diltheyano, de la conexión vital donde se resalta la gradualidad histórica de las conquistas del conocimiento humano. Para Dilthey el "conocimiento" no es el resultado de una deducción trascendental formal, sino el distintivo producto de la "experiencia entera" humana acumulada históricamente.[196] La experiencia entera es pues para Dilthey conexión vital, es «experiencia de la vida». Así, Dilthey se propone proveer un análisis empírico e histórico de las interpretaciones trascendentales kantianas para aproximarse al espíritu y su actividad.[197] La nueva crítica de la razón debería «ir más allá de la experiencia de Kant», por ello Dilthey presenta un uso más amplio del término "experiencia" del utilizado por Kant.[198] Para Dilthey, la materia y la forma se dan conjuntamente en el conocimiento y en el devenir histórico, este es el todo del que forma parte. Esto, a su entender, hace necesario

[193] Para una aclaración sobre el modo en que Dilthey entiende la metafísica ver el apartado "La metafísica y el panteísmo" en la presente tesis (Primera Sección, Apartado IV. 2b).
[194] *Cf.,* Ermarth, M., *Op. Cit.*, pp. 150-1.
[195] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento,* 243. (GS V, p. 196)
[196] "El impuso de Kant hacia la certeza absoluta le hizo negar la naturaleza histórica del conocimiento mismo." (Ermarth, M., *Op. Cit.*, p. 152)
[197] *Cf.*, *Ídem.*, p. 151.
[198] *Cf.*, Dilthey, GS XV, p. 156

completar la doctrina kantiana acerca de esta división. La noción de vivencia diltheyana es su intento por solucionar este problema pues ella postula la unión de la forma y la materia.

> El problema del sentido interno planteado por Kant no afecta para nada a la realidad de los hechos de la conciencia, porque en las vivencias se nos da conjuntamente la forma y la materia, el sentido interno y el externo. La vivencia es un acontecimiento y la realidad de sus contenidos se da a partir del desarrollo histórico de lo vivido donde el cerciorarse y el contenido del cual me cercioro es el mismo. Las vivencias de cada vida anímica se entrelazan en una interna trama teleológica y una conexión estructural.[199]

Para Dilthey la teoría kantiana del conocimiento produjo una inversión de las cosas: usó el pensamiento para "explicar" la experiencia en servicio de la certeza científica, distorsionando la experiencia entera y postulando una visión estática del conocimiento. Para Dilthey este error de Kant es producto de que concibió a la experiencia como un objeto de estudio. Para Dilthey la solución al problema de las condiciones de posibilidad del saber se logrará evitando el «rígido» esquema kantiano, es decir, salir del sujeto trascendental para abordar el «sujeto psicofísico».[200] Es a través de su psicología descriptiva y analítica donde se puede apreciar que la experiencia de este sujeto psicofísico es un proceso –por ello denomina a la estructura psíquica como adquirida.[201] Nuestra conciencia siempre esta articulada por nuestra experiencia de la vida (el cúmulo de todas las experiencias humanas históricas), aún en la contemplación o la reflexión, por ello, para Dilthey, nunca se podrá postular un Yo (*Ich*) como lo hace Kant.[202] Dilthey busca las condiciones reales de posibilidad y no las meramente lógico-formales. [203] Él considera que las antinomias postuladas por la lógica analítica de Kant son producto de que el pensamiento discursivo busca abrazar los momentos pre-predicativos dados en las vivencias.[204] Dilthey sostendrá que estas formas pre-lógicas siempre son imposibles de abordar completamente, por eso, el pensamiento discursivo podrá ser una guía para la

---

[199] Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* p. 32/37 (GS V, p. 196ss)
[200] Para un abordaje sobre la noción de hombre entero ver el apartado "Hombre como «punto de cruce»" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado III).
[201] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p 339 (GS VII, p. 334)
[202] *Cf.*, *Ídem.,* p. 302/304 (GS VII, pp. 277-8)
[203] *Cf.*, Dilthey W., *Hegel y el Idealismo*, (GS IV); Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* §§ 42/60 y Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, *Op. Cit.*, pp. 14ss. En este punto cabe decir que Dilthey sigue en muchos aspectos la crítica de Hegel a Kant.
[204] Ermarth concibe a las vivencias como "*silent thought*" equivalente del término alemán *schweigendes Denken* utilizado por Dilthey para apelar al carácter pre-predicativo de la vivencia, remarca así que la conciencia es el «estar abirto» al mundo. Para mayor claridad ver el apartado siguiente.

experiencia y traerla a una conciencia más refinada e integrada, pero nunca proveer una exhaustiva y dura regla de validación.

> La explicación racional del mundo no nos conduce a contradicciones únicamente al aplicarlas a lo trascendente, como lo mostró Kant de forma incontrovertible, sino que se producen también antinomias dentro de la realidad cuando se intenta mostrarla como transparente para el entendimiento en todos sus elementos y en toda su conexión. Estas antinomias son inmanentes a la realidad empírica en cuanto el entendimiento trata de demostrar su plena transparencia lógica.[205]

Es decir, las antinomias no se dan sólo cuando el hombre intenta usar la razón en lo trascendente (como intentó mostrar Kant)[206] sino también en el plano gnoseológico y epistemológico cuando pretende que todo lo dado sea transparente para el entendimiento e intenta someterlo todo a sus categorías; por eso "…no es posible subsumir lo vivido por dentro bajo conceptos que han sido desarrollados a propósito del mundo exterior que se nos da en los sentidos."[207]

En síntesis, para Dilthey la *Crítica de la Razón Pura* de Kant no fue lo suficientemente crítica porque instauró principios formales y *a priori* y no logró comprender el vínculo del sujeto con la vida y la historia. Asimismo, el sujeto kantiano es para Dilthey mero pensamiento y, por ello, deja de lado los elementos volitivos y sensitivos que para Dilthey son constitutivos del hombre entero.[208]

b. Las categorías formales y las categorías de la vida

Para Kant las categorías son formas *a priori* que hacen posible el conocimiento de lo dado en la experiencia por medio de la acción del entendimiento.[209] En tanto que para Dilthey, a diferencia de Kant, las categorías del mundo no son *a priori*, formas universales de la razón, sino formas gramaticales, formas del lenguaje que se articulan a partir del

---

[205] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento,* p. 243 (GS V, p. 196)
[206] *Cf.*: "Segunda división de la lógica trascendental, libro segundo, Sección segunda: La antinomia de la razón pura" en: Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, *Op. Cit.*, p. 411ss. (KrV, B432ss.)
[207] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento,* p. 244 (GS V, p. 196)
[208] Para un abordaje sobre la noción de hombre entero ver el apartado "Hombre como «punto de cruce»" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado III).
[209] "En consecuencia, toda síntesis, por medio de la cual es posible la percepción misma, está sometida a las categorías; y puesto que la experiencia es un conocimiento por medio de las percepciones concertadas, las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia, y tienen, por tanto, validez, *a priori*, también respecto de los objetos de la experiencia." [Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, *Op. Cit.*, p. 183 (KrV, B161)]

desenvolvimiento de la vida humana.[210] Según Dilthey las categorías kantianas son en sí mismas una abstracción del conjunto del pensamiento tácito (*schweigendes Denken*) – como también lo son para él las operaciones elementales del pensamiento-.[211] El pensamiento tácito[212] consiste en el momento «mudo» del pensamiento, su fase prediscursiva, que, como se verá en la segunda sección, pertenece al ámbito de la vivencia como percatación.[213] La vida misma está constituida de estos elementos que son inabordables acabadamente por el pensamiento pero que éste trata de abarcar bajo categorías. De este modo, el pensamiento tácito es una función primaria de la conexión de la vida psíquica en su contacto con el mundo y del cual se derivan las categorías.

Para Dilthey toda teoría del conocimiento presupone la existencia de esta conexión psíquica, solo accesible a partir de un análisis gnoseológico. Así Dilthey establece tres tipos de categorías. La primera, las *categorías formales*, que representan las expresiones abstractas de las operaciones lógicas. Ellas se ocupan de la naturaleza del pensar y se encuentran vacías de cualquier contenido objetivo de la experiencia. Entre ellas podemos encontrar: la identidad, la diferencia, la gradación, la relación y la distinción.[214] Con ellas el pensamiento opera con sus conceptos para ordenar la realidad y construir las condiciones formales para todo tipo de conocimiento, sea propio de las ciencias naturales o

[210] Cabe recordar que si bien Dilthey se opone a toda forma *apriorística* utiliza el término «trascendental» para referirse a las *condiciones de posibilidad* de todo conocimiento. Para él el lenguaje constituye el basamento inmemorial de experiencias pasadas que cada individuo absorbe indirectamente a través de las distintas formas de sus objetivaciones, siendo el lenguaje la más universal. En este sentido el lenguaje es trascendental, el medio y la condición de posibilidad de expresar nuestras experiencias presentes y pasadas. Es un fondo común socio-cultural-histórico que se objetiva en distintas formas expresivas. El lenguaje es la forma más excelsa de esta comunidad de espíritus objetivos. El lenguaje es constitutivo de nuestras visiones de mundo, nuestras experiencias y percepciones. El lenguaje es la forma más característica de mediación (*Ausgleichung*) entre lo individual y lo general. (*Cf.,* Ermarth, M., *Op. Cit.*, p. 278) Así el lenguaje no es un simple producto humano sino el molde para la experiencia y el pensamiento. Asimismo, el análisis de las categorías por parte de Dilthey busca mostrar la utilización metafísica de las mismas por parte de la filosofía y las distintas ciencias, lo cual constituye un error, subsanable sólo a partir de la indagación (que Dilthey efectuará y a continuación se expone brevemente) de las condiciones por las cuales se producen dichas categorías. Para Dilthey, Kant las adopta sin suficiente crítica, como también lo hacen los empiristas. De este modo sus nociones sobre las categorías son acríticas pues no conocen el verdadero origen de las mismas, es decir, ellas se originan históricamente y por tanto tienen una relación ineludible con su época.

[211] *Cf.*, Ineichen, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschafliche Welt. Dilthey Logik der Geisteswissenschaften*, Klostermann, Frankfurt, 1975, p. 21.

[212] *Cf.*, Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 202s (GS V, pp. 149s). Traduzco *schweigendes Denken* por "pensamiento tácito" siguiendo a la traducción propuesta por E. Imaz. Por su parte Ermarth traduce el término al inglés como "*silent thougt*".

[213] Ermarth denomina a esta fase de la vivencia como conciencia primitiva, estado pre-predicativo asociado a los vínculos de relación, asociación, reproducción, tipificación, entre otros (*Cf.* Ermarth, M., *Op. Cit.*, pp. 130ss). En este sentido sostengo que la conciencia para Dilthey es un «estar abierto al mundo» en opoción a las tendencias intencionalistas (que Dilthey califica como fenomenismo) que conciben al mundo como mera proyección de una conciencia intencional.

[214] Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* pp. 221ss. (GS VII, pp. 197ss.) Todas ellas son categorías propias de la matemática

de las ciencias del espíritu. La segunda, las *categorías reales*, son las formas conceptuales dadas en contacto con lo dado en la experiencia. Es decir, ellas más allá de que en apariencia se nos presenten como categorías formales tienen siempre una fundamentación que las remite a lo experiencial. Las categorías reales son las propias de las ciencias naturales entre las que se pueden encontrar la causalidad y las leyes universales. Cabe aclarar que para Dilthey en el mundo histórico no existe ninguna causalidad científico natural. El mundo histórico es abarcado por el conjunto de las ciencias del espíritu donde sus categorías básicas son las de hacer y padecer, acción y reacción las cuales se expresan más acabadamente en las categorías de la comprensión de la vida.[215] Esto lo conduce, finalmente, a postular categorías propias de las ciencias del espíritu, a las que denomina *categorías de la vida*, pues ellas representan la dinámica de la vida y de las estructuras de la vida. No son categorías del ser en general sino del *ser humano*, son su forma de expresión (*Ausdruck*),[216] que no puede reducirse a una mera representación o lista formal de categorías. Dilthey, sin pretender generar una lista formal que agotara todas las posibles categorías, identificó varias de ellas como ser: temporalidad, historicidad, realidad, posibilidad, fuerza, parte y todo, conexión, efecto recíproco, gradación, impulso, estructura, desarrollo, valores, fines, sentido, significado, esencia, tipo, configuración. [217]

Como se puede apreciar esta división diltheyana de las categorías implica una crítica a la propuesta por Kant efectúa de las categorías. En este sentido, por ejemplo, Kant sostiene que la sustancia es lo permanente en la determinación de una existencia.

> Sin embargo, debido a las condiciones del uso lógico de nuestro entendimiento, a aquello que en la existencia de una substancia puede cambiar mientras la substancia permanece, es inevitable separarlo de algún modo, y considerarlo en relación con lo propiamente permanente y radical; por eso, también, esta categoría está bajo el título de las relaciones, más como condición de ellas, que como si contuviera ella misma una relación.[218]

De este modo subordina la categoría de substancia a la de relación, tal como se aprecia explícitamente en su tabla de las categorías.[219] Algo similar ocurre con la deducción de la categoría de causalidad.

---

[215] *Ídem.,* pp. 256ss. (GS VII, pp. 232ss.)
[216] Para un análisis sobre el tema véase "Manifestaciones de la vida y expresión" de la presente tesis (Segunda Sección, Apartado VI. 2)
[217] Dilthey, GS VII, p. 302
[218] Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, *Op. Cit.,* p. 230. (KrV, B230)
[219] *Ídem.,* p. 121. (KrV, B106)

> Pero el concepto que lleva consigo una necesidad de la unidad sintética sólo puede ser concepto puro del entendimiento, que no reside en la percepción, y éste es aquí el concepto de la *relación de la causa y efecto*, de los cuales la primera determina al último en el tiempo como consecuencia, y no como algo que en la mera imaginación podría preceder (o bien, en general, no ser percibido). Por consiguiente, sólo porque sometemos la sucesión de los fenómenos, y por tanto, toda alteración, a la ley de causalidad, es posible la experiencia misma, es decir, el conocimiento empírico de ellos; y por tanto, ellos mismos, como objetos de la experiencia, sólo son posibles según esa misma ley.[220]

Para Dilthey las categorías como las de sustancia y causalidad, si bien son categorías formales, no puede concebírselas como formas *a priori* del entendimiento ya que su origen surge de la vivacidad de las fuerzas de nuestro ánimo, en la plena y viva autoconciencia de nuestra experiencia de lo otro y del otro. En este sentido sostiene Dilthey:

> Si la sustancia y la causalidad no pueden ser consideradas como formas objetivas del acaecer natural, en este caso la ciencia que trabaja con elementos preparados intelectual y abstractamente podría conservarlos, por lo menos, como formas *a priori* de la inteligencia. La teoría del conocimiento de Kant, que utilizó las abstracciones de la metafísica como propósito gnoseológico, creyó prudente quedarse aquí. En ese caso los conceptos harían posible, por lo menos, una conexión firme de los fenómenos, si bien subjetiva.

Dilthey continúa su crítica al sostener que no existe una conexión firme que sustente estos postulados subjetivos expresados por Kant. En este sentido prosigue:

> Si estos conceptos fueran formas de la inteligencia, en tal caso, tendrían que ser completamente trasparentes para ella. Caso de semejante transparencia los tenemos en la relación del todo con las partes, en el concepto de igualdad y diferencias. […] Los conceptos de casualidad y sustancia no son, visiblemente, de esta clase. Poseen un oscuro núcleo de una facticidad no reducible a elementos sensibles o intelectuales. No pueden ser analizados unívocamente en sus elementos como los conceptos numéricos.[221]

---

[220] *Ídem.*, p. 233. (KrV, B235)
[221] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 377-8 (GS I, pp. 400-1)

Si bien Kant logró demostrar que estos conceptos son condiciones de posibilidad para pensar nuestras experiencias del mundo natural,[222] no obstante, Dilthey sostiene que las categorías formales, en general, y el tiempo abstracto, en particular, no pueden agotar las vivencias del tiempo humano. "Las categorías formales son formas enunciativas sobre toda la realidad."[223] Como se podrá observar luego de la lectura de la segunda sección, para Dilthey el tiempo histórico es un tiempo vivido en la conexión estructural de la vida.

> En la vivencia surgen predicados generales de la conexión vivencial de un individuo determinado; al aplicarse en el comprender a las objetivaciones de la vida y a todos los sujetos de predicación científico-espiritual, se amplía el círculo de su validez, hasta que se ve que, en todas partes donde se da vida espiritual, le corresponde un nexo efectivo, fuerza, valor, etc. Así reciben estos predicados generales la dignidad de categorías del mundo espiritual.

Las categorías del mundo humano no surgen para Dilthey de una abstracción sino del pleno contacto con la vida, se nos da primeramente en nuestra conciencia aunque no pueda ser reducida exclusivamente a ella. Por ello Dilthey continúa:

> El tiempo se nos da mediante la unidad abarcadora de nuestra conciencia. A la vida y a los objetos exteriores que se presentan a ella le son comunes las relaciones de coetaneidad, sucesión, distancia temporal, duración, cambio. De ellas se han desarrollado, sobre la base de la ciencia natural matemática, las relaciones abstractas que Kant ha puesto como base a su teoría de fenomenismo del tiempo.

Por lo tanto, el mundo natural abordado por las ciencias naturales también depende de la forma en que nuestra conciencia capte el objeto. Pero lo hacen a partir de la experiencia externa. Las categorías naturales, como se vio, son también tomadas del mundo y no meras relaciones abstractas. Por ello Dilthey prosigue:

> Este marco de relaciones abarca pero no agota las «vivencia» del tiempo, en el cual se «cumple», por fin, su concepto. En esta vivencia el tiempo se experimenta como el avance incesante del presente, en el cual lo presente se está haciendo constantemente pasado y lo futuro presente. Presente es la concreción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia en oposición al recuerdo o las representaciones de futuro que aparecen en el desear, esperar, temer, querer. Esta concreción con realidad o «presente» se da constantemente, mientras que lo que hace el contenido de la vivencia

[222] *Ídem.*, p. 379 (GS I, p. 402)
[223] Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* p. 216 (GS VII, p. 192)

cambia sin cesar. Las representaciones en que apresamos el pasado y el futuro se hallan presentes solamente para el que vive en la actualidad. El presenta está siempre ahí, y solo «está ahí» lo que transcurre en él."[224]

Se puede concluir entoces que para Dilthey, las categorías de substancia y causa, incluso en su forma externa, son abstraídas de nuestra experiencia interna de la vida (vivencia). "Todas las formas de conexión, incluyendo lo que Kant llama «categorías», son verdaderamente conocidas por nosotros a través de la experiencia, pero no todas de la experiencia externa."[225]

A partir de esta clasificación de las categorías, Dilthey establece que para las ciencias del espíritu existen tres tipos de juicios, los de los hechos (referido a los fenómenos dados en la percepción interna y externa), los de las leyes (referida a las recurrentes regularidades obtenidas por la abstracción teórica) y los de las normas, valores y reglas (predicaciones sobre los estándares y los fines prácticos que gobiernan las relaciones en el mundo histórico humano).[226] Estos tres tipos de juicios pueden ser llamados también *descriptivos*, *explicativos* y *normativos*.[227] En su conjunto constituyen formas coherentes de representaciones siendo los juicios de tipo factual los propios de la historia, los de tipo legal los de la lingüística (técnica hermenéutica) y los normativos los de la ética y la estética; pero todos actúan juntos en la conexión estructural de las ciencias del espíritu bajo la noción de comprensión. Para Dilthey, al contrario de Kant, no se pueden sacar desde las estructuras de los juicios los esquemas secos y formales porque todos los juicios (*Ur-teile*) son contenidos parciales de una básica conexión estructural (*Ur-zusammenhang*) en que la «experiencia» le es dada a cada unidad de vida.[228]

En síntesis, las tablas de los juicios, las categorías y estructuras *a priori* de la filosofía kantiana son para Dilthey una pretensión de derivar, a partir de los hechos de la conciencia, la existencia de algo trascendente: La validez universal de lo trascendental surge como el trabajo inadecuado del pensamiento que pretende dominar la vida, actitud que para Dilthey no es todavía del todo crítica.[229] Dilthey propone así una *crítica de la*

---

[224] *Ídem.,* pp. 216-7 (GS VII, pp. 192-3)
[225] Hodges, *Op. Cit*, p. 68.
[226] *Cf.,* Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 35 (GS I, p. 26)
[227] *Cf., Ídem.* , pp. 22ss. (GS I, pp. 14ss.)
[228] *Cf.,* Ermarth, M., *Op. Cit.*, p. 167. Véase también "Comprensión, expresión y hermenéutica" en la segunda sección de la presente tesis (Segunda Sección, Apartado VI).
[229] "Kant, con una especie de filtración, ha reducido los conceptos formales de la ciencia matemática de la naturaleza al espacio, el tiempo y la causalidad, abandonando todas las demás partes constitutivas de estos hechos de conciencia como residuos terrenos." [Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 134 (GS V, p. 91)]

razón histórica que permita un análisis gnoseológico de las condiciones de posibilidad de todo saber sin desprenderlo de su relación con la vida histórica.

c. La lógica trascendental y la lógica de las ciencias del espíritu.

Para Dilthey, en su época las ciencias del espíritu no habían logrado generar una construcción lógica íntegra como la de las ciencias naturales.[230] Dilthey observa que cada una de las ciencias particulares del espíritu tiene sus singularidades y su forma de ver a los objetos, emplean diferentes constelaciones de objetos, conceptualizaciones, análisis y abstracciones. No obstante, la lógica que utilizan no es la misma que la de las ciencias naturales.

Las ciencias del espíritu, para Dilthey, son ciencias empíricas porque se ocupan de las vivencias y de la vida práctica, pero sólo se convertirán en ciencias a través del empleo del pensamiento, esto es de las operaciones de conceptualización, abstracción, análisis y la determinación de las leyes y regularidades de la vida o de las estructuras. Dilthey pretendió evitar que el pensamiento se imponga a la vida y busque dominarla tal como lo postulaban las ciencias naturales. Para Dilthey, en contrapartida, el pensamiento es el intérprete de la vida y la vivencia, no el autor o juez de la realidad; el pensamiento no genera las «experiencias de la vida» sino que inenta clarificarlas a través de la detección de distintos nexos.[231] Por ello el límite de toda ciencia objetiva es el límite del pensamiento que la elabora. Así concibe a la lógica como auxiliar para el pensamiento, una guía más no la autoridad suprema de la ciencia.

El principio que guía a Dilthey es el que toda teoría de la ciencia postula una lógica que articula su producción científica, no obstante, toda teoría de la ciencia se sustenta sobre un análisis gnoseológico que debe precederlo. A ello apunta la propuesta diltheyana de una *crítica de la razón histórica*. En otras palabras, para Dilthey, la lógica debe apoyarse sobre las aprehensiones de los contenidos dados de la realidad histórica.[232] Ella clarificara e interpretara la experiencia a través de representarla en categorías, juicios y sistemas de inferencias, comparación, contraste y gradación de los contenidos dados. Entonces en relación con el pensamiento teórico y el práctico, la lógica no es una instancia superior sino su mecanismo articulador. En el ámbito de las ciencias del espíritu, para Dilthey, se debe generar una nueva lógica que elimine las estructuras abstractas puestas por la filosofía y las

[230] *Cf.,* Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 22ss. (GS I, pp. 24ss)
[231] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* p. 256ss. (GS VII, p. 3)
[232] *Cf.*, Dilthey GS VII, p. 302

ciencias individuales.[233] Las ciencias del espíritu tienen para Dilthey la tarea de abocarse a su fundamentación, esto lo conduce a la *crítica de la razón histórica*, una indagación gnoseológica que mostrará que la lógica es el resultado de la acumulación de experiencias humanas y no como una estructura suprahistórica, como, a su entender, sucede en las formas *a priori* del pensamiento de Kant.

Kant en la *Crítica de la Razón Pura* sostiene que existe una lógica formal (que estudia las leyes y principios del pensamiento) debidamente fundada, la cual no requiere de mayor análisis, sino simplemente algunas leves modificaciones.[234] Kant se aboca principalmente a lo que entiende como lógica trascendental. Es un análisis de las condiciones subjetivas que hacen posible el conocimiento. Así entiende que la lógica trascendental se divide en analítica y dialéctica. La primera se aboca al análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento. [235] De este modo, la analítica consistirá en descomponer la arquitectónica del sujeto para encontrar los elementos que en él hacen posible el conocimiento, dando por resultado el descubrimiento de formas *a priori* y conceptos puros del entendimiento. Por su parte la dialéctica se abocará al uso excesivo del entendimiento por parte de la razón. Aquél uso que consiste en pensar las ideas, esto es, en ir más allá de la experiencia. [236]

No obstante, todo el análisis de la lógica trascendental efectuada por Kant se centra en la estructura formal (*a priori*) del sujeto. Dilthey busca salir de este análisis cerrado en el sujeto abstracto que termina produciendo únicamente un recorte del sujeto, un sujeto puro-lógico, para adentrarse en la lógica del «sujeto histórico», un individuo vivo abierto al mundo que en su querer, sentir y pensar construye múltiples interrelaciones con el medio en que se desenvuelve. Para Dilthey la lógica no es un sistema uniforme cerrado en el sujeto, sino una multiforme "doctrina del método" que abraza todas las formas de pensamiento y los pre-discursivos (interrelación inmediata, como vivencia o percatación) que permiten la comprensión. Dilthey propone una *lógica analítica* en relación con la *psicología analítica*, como la salida para una nueva doctrina de las categorías y de los juicios para las ciencias del espíritu. No tengo noticias de que Dilthey haya concluido en forma definitiva su lógica analítica. No obstante, si existen pasajes en los que expone el sentido en que esta se establecería, de ellos se desprende que ella es la lógica de la historia, una lógica que no es ni formal ni especulativa sino que expresa la estructura en que se

---

[233] *Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 117ss. (GS I, pp. 116ss.)
[234] *Cf.*, Kant, *Crítica de la Razón Pura*, FCE, México, 2009, p. 14 (KrV, B VIII)
[235] *Cf.*, *Ídem.,* p. 108 (KrV, B 87)
[236] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 108-9 (KrV, B 88)

manifiestan las relaciones intersubjetivas. La lógica no es sólo “lógica de la ciencia” sino «lógica de la vida».

2. Hacia una superación de la crítica de la razón práctica y la filosofía de la historia

Si bien, como se dijo, para Dilthey el criticismo de Kant fue sumamente crítico en muchos aspectos, no lo fue suficiente, pues se mantuvo en su apegó a las exigencias de un conocimiento absoluto y apodíctico proveniente de las ciencias naturales. Esto es claro, luego de lo expuesto, en relación a las críticas que Dilthey efectúa hacia la teoría del conocimiento de Kant, pero también es trasladable, como se verá, a su filosofía práctica y su filosofía de la historia. Para Dilthey la forma más genuina de analizar el conocimiento es verlo dentro de su propio desenvolvimiento, más no como una forma abstracta dotada de modelos hipotéticos de producción. Por ello, los planos teóricos y prácticos no pueden ser tan tajantemente separados, pues esto conduce a la producción de postulados absolutos y enunciados formales o *apriorísticos*. A continuación expondré los tópicos objetados por Dilthey a la filosofía práctica y la visión de la historia de Kant.

a. El señorío de la razón

Como se vio, Dilthey busca una nueva experiencia original, una experiencia entera, que incluya todas las formas de experiencias. Toda experiencia entera es una efectuación (*das Wirkende*) y para Dilthey esta es lo real (*das Wirkliche*). Es decir, lo real es la efectuación de una conciencia pero no como una forma ideal, una mera representación, una forma pasiva como mera percepción o una forma activa como representación, sino como apertura al mundo dada en la acción y afección de la voluntad. Dilthey apela a la voluntad como forma de acción y reacción la cual posibilita nuestras creencias el mundo externo. Éste ya no es visto como una mera representación del yo sino como aquello dado por el otro y lo otro con quien el *Selbst* entra en contacto. Es decir, Dilthey, a su entender, saca al sujeto kantiano de su abstracción y formalismo para adentrarlo en su relación con el mundo (deja de ser un yo trascendental o un sujeto meramente formal). Dilthey postula, en su análisis gnoseológico y su indagación sobre la vida, una construcción antropológica del ser viviente, en cuyas venas corre sangre verdadera y no la delgada savia de la razón.

Para Dilthey, esta forma de concebir al mundo como representación generó que, desde fines del siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX las ciencias del espíritu, principalmente en Alemania, se concibiera al mundo histórico como un objeto unitario y a

la conciencia histórica como una relación unitaria. Con ello, a su entender, no se hizo más que ampliar esa conexión establecida por la Ilustración mediante la cual se engarzaba toda investigación histórica particular bajo el punto de vista histórico-universal. Al fundarse las ciencias del espíritu sobre la historia entendida de esta manera se enlazó en un todo a la filosofía, la crítica, la historiografía, los métodos comparados y la historia evolutiva (Voltaire, Montesquieu, Kant, Herder, Schiller y Hegel). Dilthey entiende que desde entonces y hasta él la teoría de la historia se hallaba a medio camino.[237]

En otras palabras, con la Ilustración se estableció la noción del «señorío de la razón» (*die Herrschaft der Vernunft*)[238] como la «marcha regular» (conexión natural de fines *a priori*) del decurso histórico. Si bien Kant rechaza la existencia de leyes naturales en la historia, concibe que en ella opera una lógica causal bajo la forma de progreso y perfección. El progreso es un deber moral, un principio teleológico que busca la perfección en base al señorío de la razón. Para Dilthey esto es el postulado de una fuerza *a priori* (ahistórica) que conduce la historia.

> No pregunta [Kant], con propósitos epistemológicos, por las condiciones de la conexión que se da en la ciencia en cuestión, sino que su pregunta se encamina a saber cómo de la ley moral a la que se halla sometido todo obrar, se pueden derivar principios *a priori* para la captación de la materia histórica.[239]

Para Dilthey, la Ilustración fija el curso histórico en la perfección, la felicidad, el desarrollo de nuestras capacidades, de nuestra razón, de la cultura en general. Kant sintetiza esto al sostener que la Ilustración es la salida de la minoría de edad (*Unmündigkeit*).[240] Es la autonomía de la voluntad y la ley moral *a priori* las que establecen la conexión teleológica que da sentido y significado a la historia.

---

[237] *Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* pp. 127-8 (GS VII, pp.106-7)
[238] *Cf., Ídem.,* p. 129 (GS VII, p. 108)
[239] *Ídem.,* p. 128 (GS VII, p. 107)
[240] *Cf.* Kant, I., "¿Qué es la ilustración?, en Kant, I., *Filosofía de la Historia,* FCE, México, 2006, p. 25. (Citare a continuación las referencias en alemán teniendo como guía a las obras de Kant de la edición electrónica de KARSTEN WORN titulada "Kant in Kontext", la cual sigue la edición de los *Gesammelte Schriften* de la Academia Prusiana de Ciencia. Particularmente las obras compiladas en *Filosofía de la Historia* que a continuación citaré se encuentran publicadas en el volumen VIII de dicha edición. Para mayor claridad en adelante me referiré a esta obra como "Kant, GS VIII" acompañada de la correspondiente paginación, en el caso de la presente cita la misma corresponde a la página 35)

> Con esto Kant lleva a cabo, sencillamente, una transformación del «deber de perfección», adoptado por la escuela de Wolff como principio teleológico del progreso histórico, en su *a priori* de la ley moral.[241]

Esta concepción *a priori,* exigida por los imperativos propios de la razón práctica kantiana abre las puertas para el «señorío de la razón» en la historia. También Kant establece que el deber de perfección es el cumplimiento del plan de la naturaleza, el desarrollo pleno de la razón, tal como lo postula en su segundo principio de "Ideas de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita".[242] Así Kant, según Dilthey, aplica a la Historia el punto de vista filosófico trascendental instituido por él, estableciendo en la historia un patrón absoluto, fundado en la naturaleza misma de la razón; un valor, una norma o un ideal fijo que establece la dirección de la historia.

No obstante, para Dilthey, Kant nunca se plantea el problema gnoseológico sobre las condiciones de posibilidad del saber histórico. Dilthey entiende que Kant impone un valor absoluto que determina el curso de la historia y las posibilidades de toda comprensión histórica.[243] Por ende, según su opinión, Kant postula que en la razón reside una "ley natural" del espíritu que reclama (en tanto exigencia que es un deber) de los individuos la realización de la perfección en ellos y en los demás.[244] Pero, para Dilthey, todos estos principios, que Kant comparte con la Ilustración, no son más que una expresión abstracta de la vida, la cual es subsumida bajo una marcha progresiva que consiste en el establecimiento abstracto de una conexión unitaria emanada desde el señorío de la razón.

b. Progreso o desarrollo histórico

Dilthey enmarca a Kant dentro de ese grupo de pensadores para quienes "La Historia universal debe descubrir la marcha regular según la cual avanza el género humano hacia la forma más perfecta de su orden de vida."[245] Como expone Kant en su artículo "Ideas de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita", todo el mundo humano es

---

241 Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* p. 129 (GS VII, p. 107)
242 *Cf.,* Kant, I, "Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita", en Kant, I., *Filosofía de la Historia, Op. cit*, p. 42. (Kant, GS VIII, p. 19)
243 *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* p. 137 (GS VII, p. 116)
244 "El individuo realiza su fin cuando, emancipado por la razón, provoca en sí el señorío de la razón sobre las pasiones, y este señorío de la razón se manifiesta como perfección. Como la razón tiene validez universal y es común a todos y la perfección del todo mediante la razón está por encima de la perfección del individuo -en el sentido de que la perfección de todos los individuos es un valor superior al de una persona- surge así la vinculación suprema en cuya virtud el individuo se halla vinculado al bien del todo, y se da también la determinación más precisa de este principio como perfección de todos los individuos alcanzada por el progreso del todo." [*Ídem.,* p. 204 (GS VII, p. 180)]
245 Dilthey, W., "El mundo histórico y el siglo XVIII" en *El Mundo Histórico*, (1901), p. 380 (GS III, p. 243)

regulado y sujetado por el señorío de los Estados fundados sobre la razón. El progreso de los Estados y el género humano establece un camino gradual, guiados por el egoísmo y la insociable sociabilidad, hacia el fin último de la perfección, un estado cosmopolita, aunque éste, conducido siempre por hombres, nunca sea plenamente alcanzado dado que, como expone Dilthey[246] parafraseando a Kant, «con una madera tan retorcida no es posible hacer nada derecho».[247]

Dilthey confronta con estas posiciones kantianas al sostener que el mundo histórico no es mundo abstracto, entendiendo por ello la realización de un ideal *a priori*, ni implica una separación del mundo natural. Para Dilthey el mundo histórico es la sumatoria del mundo natural y espiritual, el vínculo vívido del hombre y la tierra, es adentrarse (*Innewerden*) en el mundo.[248]

> […] el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera sino que se halla entretejido (*verwebt*)[249] en él. No es posible separar estas relaciones […] Somos en primer lugar seres históricos antes que contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser los segundo.[250]

Las ciencias del espíritu centrándose en el estudio de los individuos y su historia abarcan al conjunto de las experiencias de la humanidad; buscan comprender lo vivido en el presente y en el pasado y abrazar las expectativas puestas a futuro. Este es el basamento de la crítica de la razón histórica diltheyana. "Debemos salir de la atmósfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferente de los objetos históricos."[251] La razón histórica debe, para Dilthey, completar esos espacios vacíos y abstractos que dejó la crítica kantiana de la razón.

> Ni las dotes de observación humana de un Kant pudieron ahuyentar de su alma aquel sueño de una unión exterior, de una asociación que abarcaría a todo el género humano y que él añadía al sentimiento de afinidad que abraza a la humanidad, por un lado, y a la coordinación de nuestras actividades y de nuestros fines en las uniones locales esparcidas sobre la tierra, común habitación de todos, por otro.[252]

---

[246] *Ídem*., p. 281 (GS III, pp. 243-4)
[247] La cita corresponde al artículo de Kant, *Cf.,* Kant, I., "Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita". *Cf.* Kant, I., *Filosofía de la Historia, Op. Cit.*, p. 51. (Kant, GS VIII, p. 23)
[248] Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* pp. 302ss. (GS VII, pp. 276ss.)
[249] Sobre este concepto diltheyano véase el apartado "El hombre como «punto de cruce»" de la segunda sección de la presente tesis (Segunda Sección, Apartado III).
[250] Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* p. 304. (GS VII, pp. 277-8)
[251] *Ídem.,* p. 304 (GS VII, p. 278)
[252] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 71 (GS I, p. 66)

La noción de progreso histórico de Kant lleva, según Dilthey, el supuesto postulado de la providencia como la conexión histórica. La limitación de su visión histórica consiste en que solamente se aboca, bajo la noción de justicia universal, a resolver los problemas propios de una sociedad que se administre bajo su tutela.[253]

> [...] Kant se imagina un sistema intemporalmente válido de determinaciones. Y no sólo aquí, sino también en el campo del derecho, de la religión, de la moral ha supuesto Kant un sistema natural o racional, válido intemporalmente en sus determinaciones. Por eso, ni la hipótesis de Kant sobre el origen y evolución del sistema planetario ni su idea del desenvolvimiento histórico hacia la constitución civil perfecta deben movernos a considerar su punto de vista como una teoría del desarrollo.[254]

Dilthey opone a la teoría kantiana del progreso su propia noción de desarrollo histórico. El devenir histórico se constituye en base a las experiencias de la vida de la humanidad y construye estructuras estables que se objetivan en distintas formas de vida (esto es el espíritu objetivo). En contra de los ideales de progreso Dilthey postula la noción de desarrollo como la fuerza y la dinámica de las acciones y manifestaciones de los individuos dentro del contacto dado con las distintas estructuras sociales, generándose así las formas culturales que tendrán, a su vez, sus propias fuerzas y construcciones.

c. Juicios y expresiones de vivencias

Para Dilthey, el modo en que Kant provee al sujeto de cualidades que le son inherentes *a priori* lo conduce a concebir (de un modo abstracto) su relación con el mundo. Éste se constituye, por tanto, sólo como un mundo mental abstracto que le permite elaborar postulados universales a costa de obturar la vida.[255] Siguiendo esta línea interpretativa, Kant desconoció que tanto la metafísica como el conocimiento natural construyen sus demostraciones sobre el mundo a partir de valores conceptuales relativos a su época. Siguiendo las teorías científicas natural-mecánicas de Newton, Kant disolvió la metafísica clásica pero no reconoció la historicidad de todo pensamiento postulando una nueva metafísica, la de la ciencia pura.[256] Así también la psicología de la escuela neokantiana encuentra en la voluntad humana esa comunidad de vida anímica que es *a priori.* Dilthey

---

253 *Cf.*, *Ídem.*, p. 103 (GS I, pp. 101-2)

254 Dilthey, W., "La imaginación del poeta", (1887), en *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 18 (GS VI, p. 120)

255 *Cf.,* Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 215-6 (GS I, pp. 223-4)

256 *Cf., Ídem.*, pp. 344ss. (GS I, pp. 364ss)

niega que la filosofía neokantiana de los valores universales, los juicios de valor y los imperativos tengan estatus de conocimiento. Para él no existe ley moral absoluta, lo que se da en la vida son formas objetivadas en perpetuo cambios de orden y satisfacción. La vida no es nada absoluto, trascendental o trascendente sino la conexión de cuerpo y espíritu en un mundo empírico.[257]

Dilthey establece que los juicios de valor deben ser analizados como parte de la estructura psíquica del individuo en su relación con el mundo natural y socio-cultural-histórico. Tienen sus bases en los momentos pre-predicativos, previos a toda conceptualización abstracta del mundo. Esto le permite sostener a Hodges, "Así, todo juicio de valor, toda norma, máxima e imperativo son en realidad expresiones de la voluntad que posteriormente son vestidas con ropajes gramaticales que pretenden calificarlas pero que no son más que meras ficciones atributivas."[258] Un valor es, para Dilthey, sólo aquello que experimento como tal y que puedo revivir. El bien es, estrictamente, solamente aquello con lo cual la voluntad se siente como un fin en sí misma.[259] Los juicios y las reglas no son, para Dilthey, expresiones de la actividad de una conciencia puramente lógica, sino de las emociones y voliciones que devienen en sistemas estables de «objetivaciones» que dentro del «curso vital» producen valores.[260] Dilthey reconoce que si bien muchos valores son subjetivos y permanecen en el interior de los individuos, otros más son compartidos y objetivados en el espacio público. Luego de 1900, Dilthey denominará a estos espacios de objetivaciones de las experiencias y vivencias humanas como el "espíritu objetivo". Esto se abordará más profundamente en la segunda sección de la presente tesis, pero es necesaro señalar que, para Dilthey, estas formas históricas objetivadas del espíritu están constituidas por la experiencia histórica de mundo que tiene la humanidad. Por tanto no son formas ideales puras ni absolutas. Estas objetivaciones del espíritu expresan la exteriorización de la vida humana. Desde ella construye históricamente la razón humana sus sistemas y valores. Ellos no pueden ser concebidos como Absolutos, Universales o Incondicionados, [261] pues, según Dilthey son relativos relacionales.[262]

---

[257] *Cf.,* Hodges, *Op. Cit.*, pp. XXI-XXIII
[258] *Ídem.*, 1952, p. 79. (Traducción propia)
[259] *Cf.*, Dilthey, W., "Apéndice hacia un estudio para la fundamentación de las ciencias del espíritu", en: GS VII, p. 297.
[260] *Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* pp. 53/6. (GS VII, pp. 47/9)
[261] *Cf.,* Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 65ss. (GS I, pp. 58ss)
[262] *Cf.* Cristin, R., *Op. Cit*, pp. 40 y 78.

IV.- Dilthey y la filosofía de Hegel

En los apartados anteriores mostré que, a través de la lectura de Comte y Kant, Dilthey va configurando su propia posición filosófica. No obstante, desde estas lecturas no podía dar por satisfecha su intención de abordar el mundo humano, puesto que en esos autores, según él, el mundo histórico se encontraba desfigurado. Esta situación lo conduce a Hegel. El vínculo de Dilthey con Hegel se da muy tempranamente. Nohl en su prólogo al volumen IV de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey sostiene: "La ocupación de Dilthey sobre Hegel se remonta a los tiempos de su trabajo sobre Schleiermacher."[263] Como cuenta Nohl, si Schleiermacher fue la inspiración de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, según Dilthey, los problemas que esta obra se proponía solucionar lo condujeron necesariamente a Hegel, el cual se le presentaba como el máximo exponente de su tiempo respecto de los orígenes de la conciencia histórica y de la estructura del mundo histórico.

Respecto de su temprana relación con Hegel, Dilthey sostiene en el prólogo a su "Historia juvenil de Hegel":

> Trabajos diferentes, en primer lugar las ciencias del espíritu y la vida de Schleiermacher, me han llevado de continuo a Hegel, y al ocuparme de esta figura he visto que ni siquiera después de las obras de Rosenkranz y Haym es posible su comprensión histórica sin un nuevo estudio de sus manuscritos.[264]

No se puede decir con exactitud desde cuándo Dilthey trabajó sobre los archivos hegelianos. No obstante, cabe destacar que la publicación de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* se dio en paralelo con el llamado a Berlín para ocupar la cátedra de «historia de la filosofía» que había dejado vacante H. Lotze –quien anteriormente la heredara de Hegel.[265] Esto al menos permitiría sostener que esta llegada a Berlín a principios de 1880 le pudo dar, en los años siguientes, acceso a dichos archivos (particularmente los referidos al periodo de juventud).

Tomo aquí a Hegel por la influencia que éste tuvo en el desarrollo de la filosofía de Dilthey además de ser uno de los representantes de la concepción del mundo denominada por Dilthey como "Idealismo Objetivo". Es necesario remarcar que Dilthey realiza una

[263] Dilthey, GS., IV, p. v. (Traducción propia)
[264] Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, p. 9 (GS., IV, p. 3)
[265] Esto explica el carácter inconcluso y experimental de la obra como así también los caminos que Dilthey decide transitar para dar respuestas a los interrogantes allí planteados. En relación con el proyecto de los seis libros para la fundamentación de las ciencias del espíritu, los esquemas, notas y bocetos efectuado al respecto, véase Rodi, F., *Das struckturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey, Op. Cit.*, pp. 51ss.

lectura de la obra de Hegel dentro de los parámetros de las interpretaciones propias de su época.

Para comprender este vínculo lo más profundamente posible, estructuraré este apartado de la siguiente manera, primero expondré la lectura de Dilthey sobre el "joven" Hegel, luego me dedicaré a su abordaje del por él denominado "Hegel maduro" y su "sistema" y, finalmente, me abocaré a la visión diltheyana sobre la filosofía de la historia propuesta por Hegel. Cabe aclarar que el eje que regula esta exposición, como las anteriores dedicadas a Comte y Kant, se centra en la lectura e interpretación que hace Dilthey de ellos a los efectos de comprender cómo éstas contribuyeron al desarrollo de su propio pensamiento. La hipótesis de lectura es la siguiente: primeramente Dilthey hace una lectura tradicional, para su época, de Hegel donde la vida es vida del concepto, como acción racional, por lo cual se distancia de la rigidez del sistema hegeliano. Pero, luego del trabajo sobre los archivos hegelianos, Dilthey incorpora el dinamismo que tiene la vida en el período juvenil de Hegel, siendo éste uno de los pilares donde se apoya su «filosofía de la vida». Buscaré hacer hincapié principalmente en esta última relación donde se puede apreciar que Dilthey retrotrae el pasaje de la «vida del concepto», de un todo armónico, necesario y racional, propio del Hegel "maduro", al «concepto de vida» que en el joven Hegel se presenta más dinámicamente como pluralidad de fuerzas encaminadas a fines.

1. Dilthey desde su lectura del "joven" Hegel

Dilthey, con un claro sentir hermenéutico procuró elaborar una historia evolutiva del pensamiento hegeliano que completara las exposiciones sistemáticas existentes sobre su obra, pues allí intuía que se podrían encontrar caminos que condujeran a la fundamentación de las ciencias del espíritu. A tales efectos Dilthey consiguió que la Academia de Ciencias de Berlín, de la que era miembro, convoque a un concurso para la publicación de dicha historia.[266] Como ninguno de los trabajos presentados para el concurso logró conformarlo, quizás porque no vio en ninguno de ellos el esfuerzo de adentrarse en los papeles y encontrar dentro de ellos el despliegue de la vida y las vivencias de Hegel (lo que refleja el propio método histórico de Dilthey), decidió tomar él mismo manos a la obra y publicó en 1905 su famosa "Historia juvenil de Hegel".[267]

[266] *Cf.* Imaz, "Epílogo", en: Dilthey, *Hegel y el Idealismo*, p. 364.
[267] Recuérdese que Dilthey, que siempre profesó la importancia de la biografía y la autobiografía para la historia, presenta aquí otro tipo de estudio que, según su opinión, es importante para la historia, este es el estudio evolutivo del pensamiento de los grandes filósofos, artistas, religiosos. En los papeles de los grandes pensadores encontramos, según Dilthey, la «sangre fluyente de su vida», esto es el cúmulo de experiencias de

En este punto quisiera señalar algunas similitudes entre Hegel y Dilthey. Ambos transitaron el mismo camino, comenzaron por los estudios históricos para ir paulatinamente insertándose dentro del ámbito filosófico donde se ocuparán de la historia, la ciencia y el espíritu. La filosofía en sentido técnico tuvo muy poco lugar en las notas juveniles de Hegel quien se preocupa en ese período de los problemas históricos y religiosos. El "joven" Hegel permanece cerca de la vida de los pueblos, su objeto de estudio es la vida humana tal y como se presenta en la historia y sólo al llegar a Jena adquiere conciencia de la filosofía como un medio para expresar el sentido de la vida humana en su historia.[268] En el joven Dilthey vemos una preocupación por la teología, la poesía y la realización de biografías, si bien se doctora en filosofía en 1864, sus estudios se tornan más filosóficos recién en la década siguiente.[269] Al llegar a este período ambos pensadores buscan encontrar un camino para comprender la vida histórica del hombre, Hegel lo hará desde la composición de su sistema especulativo y Dilthey desde su fundamentación psicológica y hermenéutica de las ciencias del espíritu, basada en una fenomenología de la vida.[270]

Según Dilthey, el proyecto sistemático de la "madurez" de Hegel difiere del de su juventud donde el sistema no se encontraba presente. Dilthey entiende que Hegel intenta en su madurez conceptualizar la vida (*Ciencia de la Lógica*) mientras que en su juventud la vida aparece como un todo fluyente y dinámico. Dilthey ve esta particularidad y, tal vez con asombro, se da cuenta de que el "joven" Hegel se acerca a su propio proyecto filosófico-epistemológico. En ambos, la vida aparece como no conceptualizada. El concepto es solo una manera de aproximarse a la vida, el modo en que entra en contacto con ella el pensamiento representador.[271]

---

vida completas –que como se verá corresponden al hombre entero, al hombre que siente, piensa y quiere- que incluye el contacto con las tradiciones y generaciones que le precedieron y sucedieron.

[268] *Cf.*, Hyppolite, J., *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, Calden, Bs. As., 1970, pp. 10ss.

[269] Para un estudio pormenorizado del período juvenil de Dilthey ver: Franco Díaz de Cerio Ruiz, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico*, *Op. Cit*.

[270] Como sostiene Apel, Dilthey no puede aceptar el postulado de la superación de la ciencia empírica a través de las mediaciones de la filosofía especulativa de Hegel. En este sentido Dilthey se adentra en la propuesta crítica de Kant pero en pos de una crítica de la razón histórica que reconozca el problema epistemológico de la validación del saber científico y permita a la vez las mediaciones históricas dadas entre descubrimiento de uno mismo en el otro. La comprensión para Dilthey toma el lugar de la filosofía especulativa de Hegel. (*Cf.*, Apel, K-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, *Op. Cit.* , p. 66-7)

[271] Por ello Dilthey sostiene que conceptualizar y racionalizar la vida es el error más importante de las filosofías y ciencias que le predecedieron pues esto no le permite apreciar la completitud del mundo humano (el plano de la vida sensitiva y volitiva). Por tal motivo, como se verá más adelante, Dilthey nunca se rehusó a abordar la vida y mantuvo sumo cuidado para hacerlo siempre de manera tangencial. [Al respecto ver "Estructura adquirida de la vida psíquica" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado IV. 2)].

Dilthey muestra que las primeras producciones de Hegel se realizan de acuerdo con la noción de autonomía moral kantiana. La vida, el individuo, la Religión y el Estado aparecen analizados desde la lógica de la heteronomía. Paulatinamente va abandonando este eje hasta llegar al período de Frankfurt y Jena. Allí Hegel abordará el concepto de vida como un todo omniabarcador que da cuenta de las particularidades, las cuales sólo cobran sentido en relación a él. Como se verá Dilthey denomina *panteísta místico* a esta concepción hegeliana de la vida.[272]

Si bien a los ojos de las nuevas investigaciones las interpretaciones de Dilthey sobre el "joven" Hegel pueden aparecer hoy como desactualizada, producto de los posteriores hallazgos de nuevos manuscritos o nuevas hipótesis de lectura, esta situación no quita sus méritos. Cabe señalar como ejemplo del caso la posterior interpretación de Lukács en su muy extenso libro *El Joven Hegel* (publicados casi cincuenta años después del de Dilthey). Allí Lukács sostiene que interpretar a los escritos juveniles de Hegel como teológicos es una posición reaccionaria. Los escritos del joven Hegel tienen, para Lukács, poco de teológicos pues, más bien, consisten en una investigación sobre la historia de la religión.[273] Respecto de Dilthey, Lukács sostiene que tampoco los estudios de Hegel sobre la mística alemana justifican la construcción teológica que aquel hace de sus escritos de juventud.[274] No obstante, el epíteto de Lukács es reductivo porque no muestra la riqueza de la lectura diltheyana de Hegel. Además, Dilthey confiesa que su estudio receptivo del joven Hegel no comprende todos sus manuscritos y que si bien se presenta como un trabajo evolutivo no pretende esclarecer evolutivamente el paso de las ideas juveniles a las de madurez; su libro sólo es una contribución en ese sentido. A continuación destacaré brevemente algunos de los méritos de la lectura que Dilthey hace de Hegel para comprender adecuadamente el valor de la "Historia juvenil de Hegel".

a. Vida y comunidad

En su "Historia Juvenil de Hegel" (1905), Dilthey destaca la propuesta del joven Hegel de una «religión popular» fundada en el amor como la superación de la oposición entre fe eclesiástica y religión de la razón.[275] Para Dilthey, "En esta concepción se

[272] No obstante, creo que sería más adecuado llamarlo *panteísmo secularizado* donde la vida absorbe el carácter de totalidad (*Totalität*).
[273] Lukács, G., *El joven Hegel*, Vol I, Nacional, Madrid, 2002, pp. 43ss.
[274] *Ídem.*, p. 40.
[275] *Cf.,* Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, pp. 21ss. (GS., IV, pp. 15ss)

manifiesta el pensamiento historicista del joven filósofo [Hegel] orientado a la comunidad."[276]

Dilthey busca resaltar los aspectos historicistas y el abordaje de la comunidad llevados a cabo por el "joven" Hegel. El papel de la historia, siguiendo la lectura de Dilthey, es importante para Hegel pues es allí donde se ve el despliegue del mundo humano; siendo la comunidad el lugar donde los hombres habitan y se forman. Este punto lo abordaré en el apartado siguiente pero me gustaría adelantar que la incorporación del tiempo histórico trae aparejado el problema del relativismo que Hegel tratará de superar en su madurez de su noción de lo absoluto.[277]

Estos estudios sobre la historia y la comunidad representan, para Dilthey, el período panteísta de Hegel, donde el concepto dominante es el de *vida* (*das Leben*). El principio general que se particulariza en cada individuo y lo esencial de todas las cosas es la vida.[278] Para Dilthey, esto permite comprender el valor positivo que Hegel le da a la totalidad cósmica (en contraposición a la idea de oposición entre la naturaleza y lo espiritual del mundo judeocristiano) en que el mundo de la Grecia clásica se ordenaba; por ello, también, Dilthey rescata la alabanza de Hegel, siguiendo su método histórico, al modo de vida griego por su conciencia del «todo común».[279] La moralidad de la Grecia clásica recuperada por Hegel es también una crítica a la moral Kantiana, al puro formalismo, crítica que, como se vio en el apartado anterior sobre Kant, comparte Dilthey.[280] Dilthey rescata que, para el "joven" Hegel, la verdadera moralidad es dada en la vida y en la acción y es un principio del amor fraterno (*Bruderliebe*). Lo importante aquí es remarcar que Dilthey aprecia que ella no se presenta como una categoría formal sino como expresión de lo vivo, donde lo «común» refiere a la estructura del «hombre entero», el amor fraterno

[276] *Ídem.*, pp. 22-1. (GS., IV, pp. 14-5)
[277] Al respecto sostiene Hyppolite que para el "joven" Hegel lo concreto es la vida de los pueblos y la vida humana se presenta en la historia. (*Cf.*, Hyppolite, J., *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, *Op. Cit.*, p. 11). Pero, sigue Hyppolite, posteriormente entendió a la realidad histórica como la experiencia de las totalidades históricas, como el espíritu de un pueblo, lo que lo conduce al idealismo. (*Cf.*, *Ídem.*, p. 14)
[278] *Cf.,* Dilthey, W. *Hegel y el Idealismo*, p. 68. (GS IV, p. 59)
[279] (*Ídem.,* p. 75 -GS IV, p. 65-) Para Hyppolite este mundo griego refleja para Hegel la realidad concreta del espíritu, el mundo ético, la realidad viviente del espíritu de un pueblo reflejada en las costumbres y las instituciones. (*Cf.*, Hyppolite, *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, *Op. Cit.*, pp. 19ss) Para Hyppolite en el joven Hegel la libertad es la realización armoniosa entre el individuo y la ciudad –armonía que refleja el mundo griego por oposición al mundo burgués de la modernidad-. (*Cf.*, *Ídem.*, pp. 30ss)
[280] Esto muestra el viraje que Hegel hace en sus trabajos desde una primera etapa de su juventud donde se expresa dentro del paradigma de la autonomía subjetiva moral kantiana a una segunda donde rompe con esto para comprender la vida en términos de autonomía colectiva. En su libro *El joven Hegel* Lukács expone esto muy claramente al sostener: "Como es sabido, en el posterior curso de su desarrollo Hegel ha sometido a una crítica muy severa el subjetivismo de la ética kantiana, y ha intentado resolver sobre la base del idealismo objetivo –de la dialéctica objetiva de la vida social, concebida de modo idealista- los problemas sociales contenidos en aquella ética" (Lukács, G., *Op. Cit.*, pp. 59).

hegeliano es un modo en que se puede expresar este vínculo primario de cada individuo con su entorno.[281]

b. Método histórico

Otro eje en el que Dilthey pone especial interés es el método histórico del "joven" Hegel que se distancia del método pragmático histórico, aquel que parte del estudio crítico de las fuentes para subsumir el devenir histórico bajo un principio regulador y ordenador, pero sin haber desarrollado un mecanismo que convalide a dicho principio. Así, según Dilthey, Hegel deja de lado este método del «entendimiento seco»[282], aunque comparte con él la idea de la marcha progresiva de la historia, para absorber el sentimiento vital y el valor propio de cada Nación postulado por Herder.[283] Desenvuelve así el método pragmático dentro de la trama de la vida del espíritu, en búsqueda de una mayor precisión conceptual que aporte una visión general del espíritu de una Nación.[284]

Éste método histórico es utilizado por Hegel, por ejemplo, para comprender el pasaje de la espiritualidad del Imperio Romano al cristianismo.[285] Abarca el conjunto de la cultura y pasa por las expresiones y organizaciones políticas a los estados espirituales internos de la época, como el entramado de manifestaciones de una cosmovisión del mundo (*Weltanschauung*).

---

[281] Asimismo, las concepciones sobre el modo en que aparece el cristianismo confirman, para Dilthey, la existencia en el joven Hegel de una conciencia histórica y de la noción de una relatividad de las manifestaciones históricas. Son, asimismo, antecedentes de la noción de «conciencia desdichada» de la que Hegel habla en la *Fenomenología del Espíritu*. Constituye la etapa del desarrollo humano donde el espíritu -finito- que se ve enajenado por la ultramundaneidad de la divinidad; el hombre se vuelve inactivo, ascético y sin goce; la conciencia desdichada es pues la conexión histórica que conlleva la liquidación de la moral antigua. [*Cf.,* Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, pp. 39ss. (GS IV, p. 31)]

[282] Expresión utilizada por Dilthey para calificar este proceder. [*Cf., Ídem.,* p. 179 (GS IV, p. 165)]

[283] "Ya hemos visto cómo Hegel partió de las aportaciones de la Historia pragmática y cómo encontró en la doctrina que la filosofía trascendental le ofrecía acerca de la «conexión del espíritu» los medios para superar las limitaciones de la historiografía pragmática. Si el historiador ha de tratar de hacernos comprender, partiendo de un complejo de situaciones, fuerzas, acontecimientos, y de las relaciones entre ellos, la formación del estado siguiente, y si esto le es sólo posible porque encuentra en el proceso en cuestión relaciones constantes entre contenidos parciales, siempre recurrentes, de dicho complejo, a las que están vinculados los cambios, es claro que cuando el historiador trate de pasar de su revivir lo dado históricamente a comprender lo acaecido, sólo podrá resolver su tarea mediante una relación de conceptos en los cuales se contenga una regla del cambio. Hegel ha sido el primero que ha planteado este problema de una manera general. Fue el primero en buscar principios que hicieran posible el establecimiento de relaciones conceptuales necesarias, universalmente válidas, y con las cuales pudieran expresarse y comprenderse los cambios históricos." [*Ídem.*, p. 190. (GS., IV, pp. 175-6)]

[284] *Cf. Ídem*, p. 192. (GS., IV, pp. 177-8)

[285] Es importante rescatar algunos comentarios que Lukács hace al respecto del método histórico del joven Hegel. En este punto, como muestra Lukács, Hegel ha desarrollado una dialéctica que no posee la rigidez conceptual del Hegel posterior, pero si absorbe intuitivamente el devenir de las conexiones mentales en el ámbito social (*Cf.,* Lukács, G., *Op. Cit.*, pp. 128ss). En esta línea sostiene "La historia es para el joven Hegel historia de la actividad social de los hombres" (*Ídem.*, p. 125).

> Y cuando, como esperamos poder demostrar más tarde respecto a Hegel, el problema [la investigación histórica sobre la producción del espíritu y de los espíritu individuales] queda adelantado pero no realmente resuelto, los ensayos de solución nos llevan más allá del insatisfactorio resultado final y cobran así una significación que excede a la mera preparación de la obra de una vida. La relación de conceptos en la cual el método dialéctico de Hegel concentra finalmente la «conexión de desarrollo» del espíritu, no ha tenido en cuenta toda la plenitud de ideas que Hegel abarca ya en esta época. No sabemos hasta qué grado ha elevado a conciencia metódica su propio método, sus fundamentos y su conexión con la historia pragmática, con el sesgo del siglo por la historia universal y con la filosofía trascendental; era natural que sólo poco a poco cobrara conciencia de la forma de su espíritu, de las categorías con las cuales aprehendía el mundo: totalidad, proceso, esencia, desarrollo, estas son las categorías con las que comprende el mundo y la historia [tal y como lo hace ya en la historia de Jesús].[286]

Cabe aclarar aquí que los conceptos de totalidad, proceso y desarrollo en el joven Hegel están desprovistos de la rigidez conceptual del período posterior a la *Fenomenología del Espíritu* y, por ello, aparecen, para Dilthey, como categorías más vivaces aunque según él Hegel no poseyera una conciencia clara de su forma.

c. Panteísmo y dialéctica

Finalmente, para dar por concluido el apartado dedicado a la lectura de Dilthey sobre el "joven" Hegel, es menester abordar las razones por las cuales Dilthey denomina a este período como «panteísta místico».[287] Según sostiene Dilthey, nace entre 1795 y 1800 el panteísmo místico en Hegel, la relación del todo con las partes donde lo primordial no es la conciencia de un yo puro, sino el principio por el cual se manifiesta el avance ininterrumpido de lo condicionado. Dilthey rescata lo que para él es la primera versión de la dialéctica hegeliana, aquella que avanza dentro de lo condicionado, pero aún liberada de la rigidez del sistema[288] que la obliga a subsumir lo diferente dentro del despliegue de la Idea. Como se mostrará más adelante, en 1910 Dilthey critica la dialéctica del Hegel maduro al sostener que es un mecanismo que obtura el devenir de la vida histórica al

[286] *Cf.* Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, p. 192. (GS IV, p. 178)
[287] El panteísmo del joven Hegel es percibido por Dilthey a partir de la influencia de Fichte y su método dialéctico.
[288] Dilthey entiendo que la fase "sistemática" de Hegel se produce en su *Enciclopedia de la Ciencia* y en la *Lógica de la Ciencia*.

destruir su diversidad en nombre de la Idea.[289] En contraposición, en el "joven" Hegel, según Dilthey, la dialéctica es la potencia que expresa el modo en que la vida fluye como principio general que se particulariza en cada individuo sin subsumirlo a una Idea.

Según Dilthey, el panteísmo, en su formulación más amplia, se sustenta en la intuición intelectual. Piensa la constitución del universo sobre la relación del todo con las partes, donde se halla cancelada toda trasmundanidad de un universo identificando a Dios y mundo, lo que la distingue del panenteísmo (*Panentheismus*) porque éste coloca a Dios como algo más que el mundo.[290] Brevemente se puede decir que para Dilthey el panteísmo en Hegel expresa el modo en que el todo dota de sentido a las partes, en tanto, la intuición intelectual es la que posibilita que el mundo se interprete por sí mismo, consiste en la captación del universo desde la razón.

Siguiendo la lectura de Dilthey, la gran concepción a la que, por diferentes caminos, habían llegado Schelling y Hegel, era la de la captación del universo divino en el cual la unidad no subsiste como divinidad ultramundana, separada de la multiplicidad de lo real. Lo real se encuentra en las oposiciones y éstas en ella. Así en la razón encontramos que la fuerza activa del todo se halla presente en cada imagen singular, en cada representación, Hegel había subrayado siempre esta total inmanencia de lo particular en lo universal, de lo finito en lo infinito, que se presenta en el hecho mismo del espíritu. Según Dilthey esta concepción fundamental del nuevo panteísmo reclamaba el método de la intuición intelectual.[291]

Este panteismo fundado en la intuición intelectual conduce, según Dilthey, a Hegel a captar lo infinito en todas las cosas finitas, lo ideal en lo real a partir de una razón absoluta, omnicomprensiva, ello hace posible el conocimiento y consiste en el fundamento de la verdadera filosofía que representa en sí misma la totalidad del mundo. Busca así la legitimación del método constructivo que va más allá de la oposición entre la intuición de lo determinado y del movimiento, para pensar lo que trascurre en la atmósfera de lo universal. Dilthey entiende que esta construcción filosófica sólo es posible cuando se ve a la totalidad del cosmos como razón omnicomprensiva, como totalidad representada en las partes que realizan y se organizan por medio de la ley de la razón absoluta.

Más allá de dichas críticas, para Dilthey este panteísmo y su dialéctica son los puntos más intuitivos del "joven" Hegel, pues en este período aparecen dotados de

---

[289] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 182. (GS VII, p. 157)
[290] *Cf.*, Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, p. 224. (GS IV, p. 209)
[291] *Cf.*, *Ídem.*, p. 223. (GS IV, p. 208)

vitalidad. Aquí la vida como conjunto de todo y parte es la presencia de la multiplicidad. También observa que para el "joven" Hegel la vida es más que pensamiento y, en clara consonancia con Dilthey, sostiene que las filosofías del entendimiento no pudieron abordar el problema.[292] Para ambos, al pensamiento le resulta dificultoso abarcar la totalidad del mundo.[293] Dilthey rescata este postulado del "joven" Hegel ya que muestra cómo el modo en que opera el pensamiento, su tendencia a incluir lo diverso en conceptos y categorías para llegar al conocimiento, se deja siempre algo de lado. Dilthey sintetizará esto, como se verá en la sección siguiente, bajo la concepción general de que la vida es inaprensible para el pensamiento. A propósito, Dilthey cita a Hegel:

> El pensamiento no puede llegar al conocimiento completo de esta vida infinita. Pues tenemos, como fundamento de todo conocer, la relación entre la vida pensante y la naturaleza, que es lo que se ofrece a la consideración; esta relación contiene una oposición que el pensamiento no puede superar, a saber, la existente entre el pensamiento y la vida infinita. Por lo tanto, el conocer no puede abarcar la vida infinita por lo mismo que no puede superar la oposición entre sujeto y objeto.[294]

Estas palabras hacen recordar a aquella expresión del propio Dilthey que figuran en su *Introducción a las Ciencias del Espíritu,* donde dice, "Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual".[295]

Para Dilthey el panteísmo y la dialéctica, como pura actividad que conserva los antagonismos, llevan a Hegel al concepto de *vida*. "Hegel parte de la intuición de la vida. Esta es «de infinita multiplicidad, de infinita oposición y de relación infinita; como multiplicidad una diversidad infinita de organizaciones, individuos, como unidad un único escindido organizado y un único todo unificado -la naturaleza-»."[296] La vida, la conciencia de ella en el amor fraterno, y la objetivación en la vida de la moral «puesta» en ella: esta conexión representa el primer esquema del reino hegeliano de la moral, al reino del todo en «común».

Así, Dilthey ve aflorar en el "joven" Hegel uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, un metafísico del espíritu y no un metafísico teológico. En la totalidad cósmica, que en el "joven" Hegel es vida divina (panteismo místico), se puede observar,

---

[292] *Cf., Ídem*, p. 157 (GS IV, p. 143)
[293] *Cf. Ídem,* pp. 156-7 (GS IV, p.143)
[294] *Cf., Ídem.,* p. 156 (GS IV, p. 143)
[295] Dilthey, W., (1883), *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 6. (GS I, p. xviii)
[296] Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, p. 154. (GS IV, p. 141)

según Dilthey, el desarrollo de sus concepciones de la historia, la coordinación y síntesis en su conciencia de lo históricamente logrado.[297]

2. Dilthey y su lectura del Hegel "sistemático"

Hasta aquí señalé los aspectos positivos que Dilthey rescata del "joven" Hegel, ahora me adentraré a su discusión con el por él llamado "filósofo sistemático". Dilthey califica a Hegel como "sistemático" a partir de sus obras *Enciclopedia de la Ciencia* y la *Lógica de la Ciencia*. En este sentido señala Dilthey el problema de Hegel es heredado de Kant, la búsqueda de una lógica que haga de la ciencia un sistema. Así postula una ciencia fundamental como una lógica metafísica expresada a través del desenvolvimiento del espíritu absoluto en búsqueda de su autoconciencia.[298]

a. La estructura lógica

Para Dilthey, a través del "sistema" Hegel produce la entrada definitiva del espíritu absoluto y su lógica como los elementos determinantes del despliegue del universo y del mundo humano. El señorío de la conciencia y de la dialéctica marca el camino desde donde Dilthey se distanciará definitivamente de Hegel.

> De manera irreflagable [irrefutable o indeclinable (*unabweisbar*)] se imponía el hecho de que en la naturaleza misma de la realidad reside algún tipo de interiorización, de ascenso e incremento de las manifestaciones de conciencia. Y con esta idea las mismas ciencias parecían componerse en relaciones naturales. Por primera vez parecía que la realidad podía ser señoreada por el pensamiento, un sortilegio [magia o embrujo (*Zauber*)] singular rodeaba al sistema universal de Hegel, sortilegio que, a escondidas, se hacía sentir todavía en las abstractas relaciones conceptuales de su dialéctica.[299]

Este sortilegio, magia o embrujo, como adivinación que se hace por suertes supersticiosas, es el que expresa según Dilthey la lógica de Hegel. No obstante, Dilthey rescata de esta lógica hegeliana el valor arquitectónico que posee para el desarrollo de un conocimiento del mundo. Todo conocimiento tiene que poderse reducir a las relaciones lógicas esenciales que lo hacen posible. Hegel busca así, según Dilthey, un método que

---

[297] *Cf.*, *Ídem.,* p. 171. (GS IV, p. 157)
[298] *Cf.*, *Ídem.*, p. 232. (GS IV, p. 217)
[299] *Ídem.*, p. 233. (GS IV, pp. 217-8). Dado que el traductor utiliza aquí palabras que pueden confundir al lector me tomé la libertad de proponer una traducción alternativa, la cual pongo entre corchetes. Asimismo dejo entre paréntesis, dentro del corchete, la palabra alemana utilizada por Dilthey.

permita ascender del concepto de lo meramente dado indeterminado a las determinaciones del ser.[300] No obstante, para Dilthey, el valor de todas las determinaciones como motor del devenir termina subsumido al desarrollo de una Idea.[301] La búsqueda de una arquitectónica del conocimiento no es lo que Dilthey le critica a Hegel sino el mecanismo que utiliza para ello. Me refiero a la introducción de la noción de Idea o Saber Absoluto. Para Dilthey se produce en Hegel una reducción de las categorías y las determinaciones al desenvolvimiento de una totalidad cósmica expresada como absoluto o idea. Más allá de las posibles críticas a la interpretación que Dilthey hace de Hegel me interesa aquí resaltar que su lectura (errónea o no) lo conduce a concebir que la propuesta de Hegel encierra postulados ahistóricos bajo un manto metafísico.[302] Por ello, para Dilthey, el modo en que Hegel busca superar las antinomias kantianas da como resultado la postulación de una metafísica que introduce ficcionalmente los hilos que ordenan las relaciones dadas en nuestra experiencia. Para Dilthey, el Hegel "sistemático" incorpora ficcionalmente el camino del devenir de la idea a partir de la dialéctica. El camino o tránsito que Hegel postula de un concepto o categoría a otra es para Dilthey una "ilusión" ya que encierra intuiciones injustificables dadas a partir de la mera contraposición de dos ideas (por ejemplo el ser y el no ser). La idea general de la que parte la crítica a Hegel consiste en que para Dilthey la lógica pura no puede crear la realidad; si queremos hablar de ella sólo podemos hacerlo recurriendo a la experiencia y no a postulados puros.[303] Asimismo, el método dialéctico que Hegel plantea es para Dilthey, tal como él entiende a este concepto inutilizable. Dilthey no justifica demasiado su crítica al método dialéctico ni su visión de lo que él entiende por "sistema hegeliano", no obstante, si puede advertirse que se apoya en la lectura de Trendelenburg.[304]

Para Dilthey el nacimiento de la dialéctica hegeliana se produce como un intento de solucionar los inconvenientes de la filosofía del entendimiento a la hora de abordar lo absoluto. No obstante, según Dilthey, la dialéctica, dentro de lo que es para él el sistema hegeliano, introduce lo absoluto. Es lo absoluto quien a través de la contraposición

---

[300] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 244-5. (GS IV, p. 228)

[301] Respecto del giro de Hegel posterior a la *Fenomenología del Espíritu* hacia el idealismo en relación con sus primeras nociones sobre la vida en su etapa de juventud sostiene Hyppolite: "Vida será sustituida por el progreso de la idea." (Hyppolite, *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, *Op. Cit.*, p. 70)

[302] *Cf.*, Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, p. 245. (GS IV, p. 229)

[303] Este es mismo postulado que opera en la crítica de Dilthey a las categorías puras del entendimiento formuladas por Kant y expuestas *ut supra*.

[304] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 245-246. (GS IV, p. 229). Gadamer critica a Dilthey esta adhesión a la interpretación de Trendelenburg (*Cf.* Gadamer, H-G., *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 18-9)

dialéctica logra diferenciarse de sí mismo. Para Dilthey esto consiste nada más que en una reducción de la historia al concepto; en otros términos, Hegel desenvuelve, en relaciones conceptuales las fases del proceso histórico. La regla de la filosofía especulativa sería entonces, según lo entiende Dilthey, atribuir a la contradicción una validez real como un momento de lo absoluto.[305] Así la dialéctica es aquella que nos da a conocer esta corriente inquieta de la vida y del desarrollo. El método dialéctico es quien disuelve la rigidez de los conceptos[306] y permite la captación de los momentos, pero lo hace, según Dilthey, a costa de subordinar su despliegue a la estructura de un rígido sistema. Para Dilthey, el Hegel «sistemático» busca entonces descifrar el enigma del mundo, pero lo hace a partir de la introducción del concepto de totalidad cósmica (*Welttotalität*) y del desarrollo del mundo (*Weltentwicklung*) que son, según la lectura de Dilthey, puras relaciones conceptuales.[307]

Dilthey reconoce que Hegel trato de hacer posible el acceso filosófico a lo universal mediante un método que exprese sus determinaciones y su fluidez, que contenga el gran sentimiento de vida y del desarrollo, que trata de afirmarse frente al poder del entendimiento, dando por resultado el rescate del mundo histórico. No obstante, para Dilthey, el yerro de Hegel consiste en la introducción artificiosa del método dialéctico.

> Pero la fatalidad del sistema reside en la artificiosidad del método dialéctico, que transcurre monótono a través de toda su sistemática, descuidando y violentando todo campo de naturaleza peculiar. Y a esto se debe el abuso de las relaciones plurales y enredadas entre conceptos que, por lo mismo, se pueden agarrar desde distintos puntos: el ordenamiento lineal de todas estas relaciones, el hilo muerto, inacabable en que se hallan ensartados todos los conceptos y del que cuelga también todo el desarrollo del mundo.[308]

Para finalizar, es necesario remarcar el distanciamiento de Dilthey respecto de la dialéctica del Hegel maduro. En su artículo "Estructura del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu", posterior a 1900, sostiene "Con el método dialéctico de Hegel se obtura el paso de la diversidad de la vida histórica…";[309] en otros términos, la «dialéctica hegeliana» desplegada dentro del sistema es totalizante pues al incorporar lo diverso dentro de sí, lo destruye, lo subsume, y se vuelve a pronunciar ella como lugar donde se manifiesta la verdad. Para Dilthey, esta dialéctica hegeliana no logra expresar

---

[305] *Cf.*, Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, pp. 228-229. (GS IV, pp. 213-4)
[306] *Cf.*, *Ídem.*, p. 253. (GS IV, p. 237)
[307] *Cf. Ídem.*, p. 253. (GS IV, pp. 236-7)
[308] *Ídem.*, p. 253-4 (GS IV, p. 237)
[309] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 182. (GS VII, p. 157)

adecuadamente la diversidad de las manifestaciones de vida y las subsume bajo la imposición de un pensar especulativo que es, según entiende, abstracto. Por esto debe entenderse que la fase "sistemática" de Hegel es fruto, según lo concibe Dilthey, de la introducción de conceptos puros no históricos. Aquí la dialéctica es totalizante porque, a modo de entender de Dilthey, impone un único camino, un tránsito lineal que consiste en la manifestación histórica de un absoluto. En otras palabras, esta dialéctica hegeliana sería, según la lectura de Dilthey, el método lógico ahistórico que regula toda actividad histórica, por lo cual la vida consistiría en la mera actividad lógica de la Idea y no, tal como la entiende Dilthey, «curso temporal» que genera sus propias estructuras duraderas.

b. La metafísica y el panteísmo

Como se pudo apreciar en el apartado anterior Dilthey califica como metafísica a la filosofía de Hegel y busca distanciarse de dichos postulados. Ahora me abocaré a comprender qué entiende Dilthey por metafísica y por qué concibe a la filosofía de Hegel como tal. En su artículo "La conciencia histórica y la concepción del mundo" Dilthey define a la metafísica como una interpretación intelectual:

> Toda filosofía surge en el enfrentamiento con estos dos complejos del saber humano [lo material y lo espiritual]. En la medida en que busca un conocimiento objetivo de la conexión cósmica, separándola de la vida en la cual esta conexión se da, la denomino metafísica. Como *metafísica* tiene que incardinar en la conexión espacio-temporal del mundo objetivo las cosas vivas y la conexión fundada en ellas y buscar conceptos que condicionen las relaciones entre ambas.[310]

Entonces se debe decir que Dilthey entiende por metafísica a un tipo de interpretación meramente intelectual, esto es una reflexión pura que se encierra en conceptos y se aleja de la empíria.[311] En este sentido se puede decir que Dilthey concibe a

---

[310] Dilthey, W., *Teoría de la Concepción del Mundo*, p. 61. (GS VIII, p. 68)

[311] Según señala Bambach, Dilthey entiende a la metafísica en el sentido aristotélico de filosofía primera. Para dicho intérprete Dilthey concibe que el principio rector de la metafísica es el "principio de razón suficiente". Éste principio se convierte entonces en el motivo de todos los fenómenos mundanos. El segundo libro de la *Introducción a las ciencias del espíritu* es el intento de Dilthey por demostrar que la creencia en la ciencia de los primeros principios se había constituido como el principio rector de todas las prácticas reales aquellos que participan en las investigaciones del mundo físico y del mundo histórico. Incluso afirmó que la división real de las ciencias de acuerdo a la naturaleza y espiritualmente se basa en estos principios metafísicos de la filosofía primera. De este modo, para Dilthey la metafísica es una investigación puramente lógica que constituyo el principio de toda indagación científica, la cual debe ser superada por una indagación científico-empírica. Más esto no implica que la metafísica desaparezca. (*Cf.*, Bambach, C., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University press, Ithaca, 1995, p. 136) Asimismo, recuérdese que para Dilthey la empiria no implica un empirismo crudo de tipo positivista (al que Dilthey califica

la metafísica en los términos de su época. La metafísica no es ciencia, es especulación filosófica, mera reflexión abstracta que no puede ser conocimiento porque no tiene contacto con la experiencia. Es decir, Dilthey adhiere a la noción moderna de que la metafísica no produce ningún conocimiento objetivo. Por ello, según él, toda metafísica, en tanto interpretación intelectual (puro pensamiento), trae intrínseca antinomias, generadas por la imposibilidad de abordar la totalidad desde el pensamiento:

> La vida es pluralidad de aspecto, marcha en contraposiciones reales, lucha de fuerzas. Esta realidad de nuestro sentimiento vital expresada ya en el mito se halla como deformada y caricaturizada en el principio de la legitimidad lógica de la contradicción. En la vida se da el proceso de la diferenciación. Lo reducimos, en definitiva, a sujeto, objeto, pero también esto es una deformación intelectualista. Pues la vida, aunque es todo esto, sigue siendo conexión. No una conexión que sale de la tesis y la antítesis, de la síntesis, sino que es primordialmente conexión.[312]

Dilthey califica a la filosofía de Hegel como metafísica (particularmente en la *Enciclopedia* y la *Lógica*) porque pretende acceder a ese fondo inaprensible para el pensamiento (me refiero a la vida) a través de su método especulativo destruyendo así, desde el concepto, la particularidad de la vida. El método dialéctico propuesto por Hegel se posa, para Dilthey, sobre una construcción abstracta especulativa como es la noción del todo que sale de sí para luego de las etapas de su devenir volver a sí mismo.[313] Según Dilthey esta construcción especulativa es el rasgo místico-teológico y metafísico de la filosofía de Hegel.[314]

En su intento por ordenar el mundo a partir de sus determinaciones, a partir de etapas, establece Hegel, según la lectura de Dilthey, relaciones lógico-metafísicas que configuran formas históricas; por ello: "La estructura de las ciencias del espíritu se invierte, desde un principio, y la comprensión histórica es sacrificada al esquema

---

igualmente de metafísico) sino el plano del mundo histórico donde acontecen las «experiencias de la vida». No obstante, para Dilthey el abordaje empírico del mundo humano no se da de modo directo (contemplación pura), sino que se encuentra mediado por las formas culturales-científicas-históricas, hecho que hace necesaria la reflexión filosófica que permita explicitarlas.

[312] Dilthey, W., *Teoría de la Concepción del Mundo*, p. 62. (GS VIII, p. 69)

[313] Como se verá en la segunda sección para Dilthey la vida es el curso temporal que encierra fundamentalmente conexiones –relaciones determinadas y condicionadas históricas y epocalmente-.

[314] "Siempre que Hegel apela a estos giros un tanto místicos está operando en él un sesgo teológico que consiste en atribuir una existencia al reino de las relaciones lógicas de la lógica-metafísica, existencia que va hasta más allá de su validez en el proceso cósmico [*Weltprozeß*] mismo." [Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, p. 265 (GS IV, p. 248)]

metafísico."[315] Este esquema metafísico, según Dilthey, subsume el curso histórico a un universal y por ello reace en un panteísmo. Para Dilthey el Hegel "maduro" muestra el sentido del mundo a través del despliegue monista de la Idea. Sacrifica así el rico concepto juvenil de la vida por el metafísico de la Idea o razón universal. En un "prólogo" que escribió en 1911 a razón de ser agregado a "El Mundo Espiritual. Introducción a la Filosofía de la Vida" Dilthey expone sobre la metafísica de Hegel:

> Como consecuencia del monismo hegeliano se había construido una metafísica filosófica que pretendía salvar dentro de un mundo áspero y frío las necesidades del corazón. Espíritus ricos, muchas y grandes verdades, pero sobre la trabazón de estas ideas caían las sombras del atardecer de la metafísica.[316]

Para culminar este apartado es menester contextualizar la lucha que Dilthey concibe entre la metafísica y la ciencia. Toda metafísica, como expuse más arriba, es, para Dilthey, un recorte de la realidad dado a través de la generalización de un centro que, según sus propios presupuestos, la ordena. En otras palabras, la metafísica es para Dilthey un saber no científico, es decir, no tiene base objetiva. Como el desarrollo de la ciencia ha dado como resultado la imposibilidad de concebir la metafísica como ciencia, a la filosofía, según Dilthey, sólo le queda, abocarse a la descripción y análisis de la experiencia histórica de la vida y no pretender abordarla desde hipótesis pre-existentes. Para Dilthey la metafísica sólo le queda ordenar dentro de una visión general del mundo este vasto espectro de hechos abordados por la ciencia. Dilthey reduce así a la metafísica a una cosmovisión del mundo, el ordenamiento relativo del mundo a partir de una serie de hechos y verdades generalizadas, esto es, regulados desde un principio ordenador. Las ciencias empíricas condicionaron el desarrollo posterior de la metafísica.[317]

---

[315] *Ídem.*, p. 267 (GS IV, p. 249) Para Dilthey, Hegel se tropieza ante una disyuntiva: la necesidad de que el concepto de desarrollo, como mera tendencia a un fin, tenga una estructura lógica que lo articule y sustente. Hegel reconoció esta problemática, por ello, según Dilthey, la historia del espíritu objetivo y absoluto son aspectos del desarrollo de la humanidad, no obstante, Hegel buscó que este desarrollo tuviera una estructura lógica y la encontró en el movimiento de salida y retorno del espíritu en su interioridad absoluta. Para Dilthey, Hegel no logra supera esta dualidad entre un desarrollo histórico y las relaciones lógico-metafísicas que él mismo impone. En otros términos, Hegel buscó escapar de las construcciones *a priori* a través de su noción de desarrollo –dialéctico- de lo real pero para Dilthey su yerro consistió en introducir, artificialmente según su opinión, un absoluto que lo regula de principio a fin. La teleología de Hegel se encuentra, para Dilthey, guiada desde un principio por un una intención metafísica panteista que obtura lo revolucionario en la acción del espíritu absoluto.

[316] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. xviii. (GS V, p. 4)

[317] *Cf.*, *Ídem.*, p. 339. (GS I, p. 359)

c. El Espíritu, de Hegel a Dilthey

En relación a este conflicto resaltado por Dilthey entre la metafísica y la ciencia, siguiendo a Taylor, cabe recordar que la Modernidad, una vez desprovista del orden aplicado por la visión teológica del mundo, buscó un nuevo criterio regulador del mundo. En este sentido, la preocupación por la naturaleza de la subjetividad humana y su relación con el mundo condujo a la Modernidad a establecer a la razón como el criterio que lo ordenase, al cual se accedía a partir de la observación y el pensar. El poder de conocimiento de la razón humana llevó a la generación de corrientes filosóficas de tipo naturalista, mecanicistas, atomistas y homogenizadoras. En conjunto la cosmovisión racional propia de la noción moderna de sujeto viene acompañada con la consecuente idea de su poder y dominio sobre el mundo. No obstante, Taylor recuerda que particularmente en Alemania fue importante la influencia del pensamiento religioso. Las visiones cristianas reformistas del luteranismo y calvinismo tomaron esta idea del poder del hombre sobre la tierra pero consideraron que el hombre a su vez se subordinaba a un poder mayor y creador (Dios). Esta idea influyó en la cosmovisión de la filosofía alemana del siglo XVIII que intentó postular una visión desacralizada de la misma.[318] Como señala Taylor en conjunto este es el problema que ocupó a la generación de Hegel. El objetivo de esta generación era devolverle al hombre su unidad con la naturaleza pero dejando intactos sus formas vitales de autonomía (conciencia, moral y libertad), para lo cual desarrollan la noción de espíritu. Con ella buscaban expresar ese plano dinámico del mundo humano distinto a la estructura "estática" de la naturaleza aunque relacionados y no simplemente opuestos.[319] En este contexto surgen las ideas del romanticismo. Hegel como parte de esta generación absorbió esta corriente romántica tal como se puede apreciar en la utilización del término «espíritu». No obstante, el elemento irracional del romanticismo es dejado de lado por Hegel en pos de una constitución racionalista, especialmente en sus obras de madurez.

A continuación me dedicaré exclusivamente a exponer una noción general de espíritu y luego aquellos elementos de la obra de Hegel que pueden avalar la lectura que Dilthey hace de su filosofía. Es decir, mi objetivo no será pues precisar una interpretación respecto de la noción de espíritu más propia de Hegel sino presentar sintéticamente las nociones de espíritu de Hegel que resultaron relevantes para la propia lectura de Dilthey.[320]

---

[318] *Cf.*, Taylor, C., *Hegel*, Cambridge Press, New York, 1999, pp. 3-14.
[319] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 38-40.
[320] Quisiera remarcar que la interpretación diltheyana de la obra de Hegel se enmarca dentro de la lectura neo-kantiana propia de su época. Esta interpretación hoy se ha dejado de lado. Como un ejemplo de las

Se puede presentar brevemente la posición de Dilthey respecto de Hegel diciendo que entre la historia y la razón (hecho que marca una estructura aporética más no una contradicción) Hegel se decide por la razón en tanto Dilthey lo hace por la historia. En este sentido la interpretación de Dilthey se sostiene sobre una crítica a la lógica racional del «espíritu» llevada a cabo por Hegel.

En términos generales se asocia la noción de espíritu con la de *nous* (intelecto o pensamiento) griego para señalar una realidad que trasciende la vida orgánica (mera vida natural).[321] Dicho término es retomado por el idealismo alemán para contraponer una realidad dinámica distinta a la naturaleza "estática". Inwood expone que en esa época en Alemania el término «*Geist*» refiera a la profundidad (*Profundity*) y la amplitud (*Breadth*).[322] Así se puede entender el término «*Geist*» por la vivacidad y actividad del intelecto o pensamiento que se fenomenaliza en un tiempo y espacio propio, en oposición a la noción de naturaleza (*Natur*) que se somete a la dinámica espacio-temporal de sus leyes; a partir de la observación de ellas el hombre produjo un sistema científico enclavado en la objetividad (propia del antagonismo sujeto-objeto).

En relación a Hegel, Inwood sostiene que en un sentido general el término «*Geist*» para dicho filósofo se refiere a la actividad humana y sus producciones en contraste con la Naturaleza y la Idea Lógica.[323] No obstante, el concepto de «*Geist*» en Hegel es problemático, no unívoco y multifacético.[324]

---

interpretaciones actuales de la filosofía de Hegel en relación al espíritu Lu de Vos sostiene que dicho término no es el concepto central en Hegel, pues él es solo una parte de la realización de la Idea, complemento opuesto a la naturaleza. Así el Espíritu es la Idea que deviene *ser-en-sí* y como tal refiere a la actividad total de la vida. Es decir, el espíritu no es algo estático sino actividad (*Tätigkeit*) en búsqueda de su constitución. Para De Vos el concepto de Espíritu en Hegel no debe ser emparentado con un objeto metafísico, ni una entidad teórica separada del mundo empírico (por lo tanto un predicado inderivable empíricamente); el espíritu es actividad que posee intrínsecamente el principio de negación (*Negativität*), que consiste en el movimiento (*Bewegung*) y la superación (*Aufhebung*). (*Cf.,* de Vos, L., "Geist" en Cobben, P. y De Vos, L., (Editores), *Hegel Lexikon*, Wissenschaftl Buchgesell, Darmstadt, 2006, pp. 222-3) Entonces siguiendo a Lu de Vos el espíritu es un concepto práctico, una formación dada en construcción.

[321] *Cf.*, Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Wiley-Blackwell, 1992, p. 274.

[322] *Cf.*, *Ibídem*.

[323] *Cf. Ídem*., p. 275.

[324] Entre las muchas acepciones de la noción de «espíritu» en Hegel se puede apreciar que, por ejemplo, los diversos «espíritus del pueblo» (*Volkgeist*) que conforman el «mundo espiritual» (*Weltgeist*) en tanto formas particulares del «espíritu universal» (*allgemeinen Geistes*). La realidad espiritual en toda su extensión es el momento de la elaboración de una duración determinada en la «historia del mundo» (*Weltgeschichte*) donde se muestra la «actividad del espíritu» (*tätigkeit des Geistes*). (*Cf.*, *Cf.,* Lu de Vos, "Geist" en Cobben, P. y De Vos, L., (Editores), *Hegel Lexikon*, *Op. Cit*, p. 225) Respecto de la historia objetiva cabe señalar que la misma termina con la constitución de la eticidad en el Estado y el pasaje del Espíritu Objetivo al Espíritu Absoluto. [*Cf.* Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, § 552, Alianza Madrid, 2000, p. 571 (Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 352)]

Esta pluralidad de significados del término «espíritu» es tomada por Dilthey pues considera que es esa inexactitud la que engloba la completitud de las acciones históricas del hombre. En la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) Dilthey expone que toma la noción de espíritu gracias a dicha imprecisión.[325] No obstante, en "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1910) precisa su noción de «espíritu» al equipararla a la de "espíritu objetivo" de Hegel.[326] Pero para sorpresa del lector Dilthey no cita aquí a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, donde la división es claramente expuesta por Hegel, sino a la *Fenomenología del Espíritu*.

En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* Hegel presenta explícitamente la división del espíritu según su desenvolvimiento.[327] Allí, sostiene que el espíritu subjetivo consiste en el momento donde el espíritu se encierra en sí mismo y no se realiza más que para él. El espíritu objetivo, por otra parte, consiste en la salida del espíritu fuera de sí. Es el momento en que el espíritu forma, como su producto, la realidad del mundo. El espíritu objetivo es la historia de un pueblo, una sociedad o una época; encierra en sí las costumbres, los usos, las leyes, la moral y la política. Cabe aclarar que no es la mera suma de conciencias individuales. Posee realidad y vida propia, realizándose a través de los individuos a los cuales forma al imprimirles su sello. Por ello, el espíritu objetivo es la actividad del espíritu que da sentido a la historia, siendo el hombre solo su instrumento para tal fin. Finalmente, el espíritu absoluto es la verdad absoluta del espíritu, el en sí y el para sí. Espíritu subjetivo y objetivo son la Idea Absoluta que no existe aun de modo acabada.[328] Estas concepciones hegelianas fueron interpretadas por Dilthey como una visión excesivamente racional del mundo que posee estructuras metafísicas intrínsecas por lo cual aún no puede ser considerada una posición lo suficientemente crítica.

Dilthey también ve aparecer en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* de Hegel esta concepción del hombre como momento de la idea, como un instrumento de la Lógica de la Razón que se manifiesta en la historia. En dicha obra el individuo pasa a ser

---

[325] *Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 14 (GS I, 5)

[326] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 173 (GS VII, 149)

[327] Para una breve pero precisa presentación de esta división de las etapas del espíritu hegeliano véase: de Vos, L., "Geist" en Cobben, P. y De Vos, L., (Editores), *Hegel Lexikon*, *Op. Cit*, pp. 224-6.

[328] Hacia este postulado se dirige Dilthey, quien reniega de ser considerado historicista, con el fin de construir una fundamentación objetiva de las Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschafen*) y eliminar todo dejo de idealismo. En una carta a Husserl en contestación a su acusación de historicismo Dilthey le responde «Si entiendo bien su definición del historicismo mi punto de vista no es susceptible de ser calificado como historicismo». Para más datos ver correspondencia entre Dilthey y Husserl en: Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1973, pp. 75-87. Esta referencia demuestra con claridad la dificultad que presenta, en sus diversas acepciones, el término «historicismo». (*Cf.*, Heinecke, *El Historicismo y su Génesis* FCE, México, 1943).

un momento en el proceso de realización de lo universal.[329] Dilthey entienden que para Hegel el individuo se encuentra subsumido a la Idea, como un momento de su devenir en búsqueda de su libertad y autoconciencia. Estas apelaciones a lo absoluto son criticadas por Dilthey. Como se vio en el apartado anterior, para Dilthey, el Hegel "maduro" trató de elaborar una teoría filosófica que explicara y fundamentara una adecuada concepción del mundo con el fin de evitar la relatividad del historicismo, no obstante, según su interpretación, el Hegel "maduro" creyó captar la historia y el mundo como manifestaciones racionales de la Idea Absoluta.

No obstante, como se dijo, al intentar precisar su noción de «espíritu» Dilthey toma la *Fenomenología del Espíritu*. Según su interpretación, en dicha obra culmina el camino filosófico del "joven" Hegel, aquel al cual Dilthey reconocía por su noción de vida y fraternidad. En la *Fenomenología del Espíritu* Dilthey ve aflorar los elementos que formarán parte del "sistema" hegeliano aunque aún no con la fuerza que tendrán en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y en la *Ciencia de la Lógica*. Es decir, para Dilthey, en la *Fenomenología del Espíritu* aun no se expresa la rigidez del sistema idealista del Hegel "maduro" que, según su interpretación, obtura el movimiento histórico al imponer una estructura lógica idealista.

En líneas generales se puede decir que Hegel muestra en la *Fenomenología del Espíritu* el camino que transita el espíritu, en tanto actividad, para llegar a la autoconciencia, principio que lo conduce a su enajenación.[330] Dice Hegel: "El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento."[331] La idea de libertad es esencial para la noción de espíritu pues indica la dirección del movimiento y la acción. En este movimiento el espíritu (*Geist*) es conciencia de «sí mismo» y estando en «sí mismo» es libre.[332] Esta actividad y enajenación del

---

[329] *Cf.* Hegel, G. W. F., *Filosofía de la Historia*, Claridad, Bs. As., 2005, p. 29. (Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 39-40). A tales efectos véase el ejemplo de Julio Cesar que Hegel expone unas páginas más adelante para explicitar el papel de los grandes hombres en la historia.
Tomo aquí la edición de Suhrkamp pues corresponde a la versión efectuada por Karl Hegel en 1840, única versión a la que Dilthey pudo haber tenido acceso. En este sentido dejo de lado la recopilación efectuada por Lasson-Hoffmeister y editada por Meiner, ya que la misma fue publicada luego de la muerte de Dilthey. Esta obra fue traducida al castellano por Ortega y Gasset y publicada por la editorial Revista de Occidente. (*Cf.*, Sisto, M., "Relación entre lo teórico y lo empírico en la concepción hegeliana de la historia" en Cruz, M. y Brauer, D., (comp.), *La Comprensión del Pasado. Escritos sobre Filosofía de la Historia*, Herder, Madrid, 2005 pp. 217-45)
[330] *Cf.*, *Ídem.*, p. 241.
[331] Hegel, G. W. F, *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Roces, FCE, México, 1985, p. 24. (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 36)
[332] (*Cf.*, de Vos, L., "Geist" en Cobben, P. y De Vos, L., (Editores), *Hegel Lexikon*, *Op. Cit*, p. 226). A pesar de esta centralidad Dilthey no confronta abiertamente con la noción de libertad hegeliana.

espíritu son constituyentes del devenir histórico. Por ello, en la segunda sección (BB), capítulo 6, de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel sostiene que el ser allí inmediato del espíritu -la conciencia (*Bewusstsein*)- encierra los dos momentos, uno, el del saber y, el otro, el de la objetividad negativa con respecto al saber. Se convierte en objeto de sí misma, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento. En esta sección el «espíritu» deviene en la vida ética de un pueblo, el mundo viviente del espíritu se objetiva en el reino de la cultura.

No obstante, cabe recordar que, dentro de la lectura diltheyana, el espíritu hegeliano siempre conserva la idea de un universal que se despliega a sí mismo en búsqueda de su autoconciencia (*Selbstbewusstein*), la cual se logrará en el espíritu absoluto. Podría calificarse como "panteísta" a la interpretación diltheyana de las obras del Hegel "maduro".[333] En este sentido, para Dilthey, en Hegel lo racional discurre en el devenir de una Idea, ahora Espíritu Absoluto, la cual para lograr la autoconciencia requiere salir fuera de sí. La realidad se expresa a sí misma como el proceso de las determinaciones de la razón.[334] Por ello, para Dilthey, la filosofía hegeliana presenta una visión idealista de la historia, a través de la cual el Espíritu Absoluto logra su autoconciencia. Así en Hegel lo absoluto es el sujeto universal que lo abarca todo, es la Idea o el concepto que comprende sus determinaciones en su desarrollo dialéctico, a lo que denomina «experiencia» (*Erfahrung*).[335]

Como se dijo, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel muestra la penetración histórica del espíritu en el saber a través de distintos momentos. En dicha obra se puede apreciar cómo a través de la historización de la conciencia Hegel encuentra la ley del movimiento dialéctico y la concepción del hombre como un animal histórico. En este libro,

---

[333] Cabe aclara que, por un lado, si bien Hegel con su noción de espíritu (*Geist*) afirmaba estar aclarando la teología cristiana y, por el otro, a menudo lo llama "Dios", su noción de Dios-Espíritu no es equiparable con la del teísmo tradicional. Para Hegel el espíritu (Dios) no puede existir independientemente de los hombres. Por el contrario, es un espíritu que vive como tal solo a través de los hombres. Ellos son los vehículos indispensables de su existencia. Pero al mismo tiempo, *Geist* no se puede reducir al hombre, no es idéntico con el espíritu humano, ya que es también la realidad espiritual infinita de lo universal como un todo. (*Cf.*, Taylor, C., *Hegel*, *Op. Cit.*, pp. 44-5). La noción de espíritu infinito, en opinión de Taylor, también debe ser asociada con la idea hegeliana de destino. (*cf.*, *Ídem*., p. 79) Según dicho intérprete, esta constitución idealista del espíritu hegeliano favoreció las acusaciones de panteísmo o espinosismo aunque, como también dicho autor señala, las mismas se sustenta sobre errores interpretativos. (*Cf.*, *Ídem*., p. 87)

[334] *Cf.*, *Íbidem*.

[335] La noción de experiencia hegeliana excede el marco de la presente tesis, no obstante, al respecto quisiera remarcar que Martín Sisto sostiene que existen en la *Fenomenología del Espíritu* tres formulaciones, la de la «Introducción», la del capítulo del «Saber Absoluto» y finalmente la del «Prólogo». Tomo aquí la tercera (*Cf.*, Sisto, M., "La noción de experiencia a través de sus diversas formulaciones en la *Fenomenología del Espíritu*", en Lopez, D. y otros (Comp.), *Experiencia y Concepto. Intensidad Clásica y Tensiones Contemporáneas*, Ediciones UNL, Santa Fe, 2011, pp. 152-3)

para Dilthey, se halla la primera división hegeliana entre lo subjetivo, objetivo y absoluto. Sostiene Dilthey:

> Lo que en esa época alcanzó en inteligencia concreta de la realidad histórica constituye el fundamento de su *Fenomenología del espíritu*, y a veces hasta idénticas palabras [Dilthey se refiere a las de la interioridad del espíritu que se objetiva históricamente permitiendo la formación de la trama espiritual] resuenan en la más poderosa de sus obras [Dilthey se refiere aquí a la *Fenomenología*].[336]

Cuando Dilthey, citando la segunda sección de la *Fenomenología del espíritu*, sostiene que lo que él concibe como espíritu es equivalente al espíritu objetivo de Hegel también decide marcar su distanciamiento. Al respecto expone Dilthey: "Hasta ahora he designado esta objetivación de la vida con el nombre de espíritu objetivo. La expresión feliz y profunda se debe a Hegel. Pero es menester distinguir con precisión el sentido diferente del de Hegel en que yo lo empleo."[337] En lo que respecta a su distanciamiento de Hegel sostiene Dilthey:

> Entiendo por tal espíritu objetivo las formas diversas en las que la comunidad que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu el pasado es para nosotros presente permanente. Su ámbito alcanzan desde el estilo de vida, desde las formas de trato hasta la conexión de fines que la sociedad se ha establecido, las costumbres, el derecho, el estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía.[338]

Como se ve claramente Dilthey concibe su noción de espíritu objetivo incorporándole el arte, la religión y la filosofía, es decir, el espíritu absoluto de Hegel. Esta readaptación se encuentra justificada por las críticas, expuestas *ut supra*, que Dilthey hace del Hegel "maduro" y sus "sistema". Entiendo que la reapropiación de la figura hegeliana del espíritu objetivo es, en Dilthey, de vital importancia para pensar la posibilidad del saber histórico objetivo. El espíritu objetivo, en tanto exteriorización histórica del espíritu, tal como se verá en la segunda sección de la presente tesis, permite concebir a la comprensión no como medio para adentrarse en la interioridad del otro sino como la manera de establecer una «conexión de vida» (*Lebenszusammenhang*) en «lo dado» (*gegeben*) pues es el modo en que se presenta el «curso vital» (*Lebensverlauf*). Esta estructura compresiva del «mundo histórico» (*geistige Welt*) habilita la re-vivencia (conexión de una vida presente

---

336 Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo,* p. 171. (GS IV, p. 157)
337 *Ídem.*, p. 172 (GS VII, p. 148)
338 *Ídem.*, p. 232 (GS VII, p. 208).

con otra pasada) necesaria para la hermenéutica diltheyana. En este sentido se puede adelantar ahora que el espíritu es para Dilthey un ser históricamente estructurado a partir del cúmulo de manifestaciones, expresiones y recuerdos dados por la acción humana. Es decir, el espíritu es solo el resultado de las interacciones del hombre en tanto ser histórico y activo.

En síntesis, Dilthey privilegia un tipo de noción de espíritu por sobre otras. Deja de lado la idea de un espíritu subjetivo, aquel que psicológicamente se encierra en la mera actividad de una conciencia, aunque, como se verá retoma al individuo como agente histórico a partir de su noción de «hombre como punto de cruce». Pero también elimina al espíritu absoluto, propia del sistema hegelianao, como manifestación de la Idea o estructura lógica supra-histórica. Para Dilthey el espíritu es la manifestación (*Äußerung*) de la vida humana, es la acción intersubjetiva que se da previamente a la división epistemológica entre sujeto y objeto. Esta acción es conexión histórica, curso vital, previo a cualquier intento de objetivación por parte del pensamiento.

3. Dilthey y la filosofía de la historia de Hegel

En el plano sobre las condiciones de posibilidad de la historia Dilthey discute con lo que para él es la interpretación idealista de la historia llevada adelante por Hegel, aunque le reconoce haber sido el primer pensador en ocuparse filosóficamente de la historia. Aquí expondré los puntos principales de sus críticas a Hegel.

a. Historia universal y progreso

Como se vio en los apartados anteriores las dificultades que Dilthey encuentra en Hegel provienen de la concepción metafísica que lleva implícita, no obstante, le reconoce haber sido victorioso en su época porque introdujo en la filosofía la novedad de la historia. Para Dilthey, Hegel concibe que el espíritu posee las determinaciones fundamentales de la realidad.[339] La historia consistiría entonces en el desarrollo del espíritu según el cual es lo en sí que se hace consciente a partir de su trabajo. Para Dilthey, la filosofía hegeliana de las ciencias del espíritu conduce finalmente a una construcción del transcurso histórico concreto mediante la determinación de las etapas de conciencia recorridas. La filosofía de la historia que Hegel propone es, para Dilthey, nada más que la ejecución de una Totalidad

[339] *Ídem.*, pp. 237-8 (GS IV, pp. 221-2)

en la historia.[340] Como se vio, Hegel expresa, según la lectura que de él hace Dilthey, su concepción histórica a través de la teoría metafísica de la Idea que se desarrolla de modo dialéctico.[341]

Hegel, según la interpretación de Dilthey, tomó la idea del "desarrollo del universo" como base para explicar la "evolución del mundo histórico", extendiendo así la idea de *desarrollo* a todo el mundo histórico. No obstante, su noción de historia universal es para Dilthey nada más que un conjunto de regularidades ordenadas a partir de la Idea que se desarrolla, en este sentido es una metafísica de la historia. Dilthey desestima este tipo de historia pues establece un rumbo histórico guiado por medio de una dirección general ahistorica. En este sentido se entiende su expresión: "Con esto liquidamos esa concepción que ve la misión de la Historia en la marcha de los valores, condiciones, normas, bienes relativos hacia los absolutos. De lo contrario, saldríamos del campo de las ciencias empíricas para entrar en los terrenos de la especulación."[342] Dilthey concibe como especulativa a la filosofía de la historia de Hegel pues marca este camino de lo condicionado históricamente al absoluto ahistórico. Dilthey postulará la noción de «nexo efectivo» (*Wirkungszusammenhang*) en oposición al postulado especulativo de una historia universal. "Por esta razón la intervención de la especulación en el dominio de la experiencia del historiador apenas si puede contar con éxito. El historiador no puede renunciar a comprender la historia por sí misma, mediante el análisis de los diferentes nexos efectivos."[343] Solo diré, a modo de adelanto, que, para Dilthey, en contraposición a la noción de historia universal hegeliana, la historia no es la realización o plasmación de un fin o idea universal, sino el devenir de la acción humana en distintos procesos teleológicos epocales. El mundo histórico es un todo entramado de nexos efectivos los cuales generan los fines y valores propios y relativos a cada época.

b. Conexión histórica

Como he intentado mostrar la lectura de Dilthey sobre Hegel permite ver claramente la admiración de aquel hacia el genio filosófico de este último. No obstante, lo cual Dilthey no se priva de hacerle críticas a sus reflexiones filosóficas. Como se vio más arriba, Dilthey acepta la idea hegeliana de las manifestaciones del espíritu expresado bajo

---

340 *Cf.*, *Ídem.*, p. 268 (GS IV, p. 250)
341 Al respecto véase el apartado anterior titulado "La metafísica y el panteísmo".
342 Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 197 (GS VII, p. 173)
343 *Ídem.*, pp. 197-198 (GS VII, p. 173)

la noción de desarrollo pero le critica la introducción, a su entender artificial y especulativa, y por tanto ahistórica, de lo Absoluto o la Idea. Para Dilthey, Hegel introduce bajo la filosofía (última etapa del Espíritu Absoluto) una conexión lógica en la historia. Esto es para Dilthey, un "Abuso de este método".[344]

Para Dilthey, el problema que la marcha dialéctica hegeliana trae consigo es el de la conexión histórica. Ésta es para Hegel, según Dilthey, conexión de conceptos a través de las etapas ideales del espíritu que se objetiva hasta volver a sí mismo como espíritu absoluto. "Aquí tenemos la intelectualización de la historia. Porque no sólo es conocida mediante conceptos, sino que estos conceptos constituyen su esencia, y en ello descansa su conocimiento adecuado. Han sido descubiertos, al fin, el espíritu y la historia. Y no ofrecen misterio alguno."[345]

El problema histórico es para Dilthey completamente distinto. La intelectualización de la conexión histórica que propone el Hegel "sistemático" conduce, según la interpretación de Dilthey, al recorte del mundo humano. "El error de Hegel consiste en haber construido de modo inmanente las etapas del espíritu, siendo así que surgen de la cooperación de este «momento» con la situación histórica. En su inteligible interioridad es ya un producto del movimiento «legal» del mundo social."[346] Para Dilthey, la historia no es simple manifestación de ideas ni tampoco el conjunto de hechos describibles sino el mundo de la acción e interacción humana abordable desde la comprensión histórica.

> En la comprensión de un producto histórico como expresión de algo interno tenemos algo que no es una identidad lógica sino la circunstancia única de una «mismidad» en individuos diferentes. Estos individuos no se entienden por su igualdad, sólo los conceptos son iguales entre sí y pueden, por tanto, intercambiarse. Se comprenden porque el individuo alberga posibilidades, dentro de ciertos límites, de revivir, valiéndose de las expresiones de las acciones de un individuo muy diferente, los estados internos que corresponden a las mismas. Pues abriga posibilidades que van más allá de lo que él mismo puede realizar como vida propia. Todos vivimos en las adquiridas firmezas de nuestro ser.[347]

[344] Dilthey, W., *Teoría de la Concepción del Mundo*, pp. 71-2 (GS VIII, p. 127)
[345] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 283 (GS VII, p. 258)
[346] *Ídem.*, p. 296 (GS VII, p. 271)
[347] *Ídem.*, pp. 284 (GS VII, p. 259)

c. Conciencia histórica

Finalmente, cabe señalar que Dilthey sostiene que es en Hegel donde surge por primera vez la noción de conciencia histórica. Ya he hablado suficiente sobre la conciencia histórica a lo largo de todo este estudio referido a la lectura de Hegel efectuada por Dilthey. Esta conciencia histórica es plasmada, según Hegel, a través del «espíritu del pueblo», Dilthey concibe al «espíritu objetivo» como resultado objetivado de la constitución histórica de la humanidad y no un producto metafísico o idealista, tal como entiende en su lectura que lo concibe Hegel. Según su lectura, la conciencia histórica hegeliana se expresa a través de su concepto de «espíritu del mundo», concebido como una determinada conformación epocal del espíritu objetivo. Hegel sostiene en su *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* que el espíritu del pueblo (*Volkgeist*) es solo un momento particular en el curso de la historia mundial (*Weltgeschichte*), "Pues la historia mundial es la representación de lo divino, del proceso absoluto del espíritu en sus formas más elevadas, es el proceso por etapas por medio del cual alcanza su verdad, la autoconciencia sobre sí mismo".[348] Las configuraciones fácticas de estas etapas son los espíritus de los pueblos particulares en el devenir de la historia mundial. En este sentido, los pueblos (el espíritu del pueblo) perecen y dan lugar a la formación de nuevos espíritus de los pueblos en tanto son formas particulares del espíritu absoluto. "Los principios de los espíritus del pueblo dentro de un necesario escalonamiento representan tan solo momentos de ese único espíritu universal que se eleva en la historia a la condición de una *totalidad*, que se abarca y cierra a sí misma."[349]

Como se verá en la segunda sección, Dilthey confronta con esta posición que subordina la conciencia histórica a la realización de un espíritu universal o espíritu absoluto. Para Hegel el espíritu del pueblo es un espíritu determinado, un todo concreto, que debe ser conocido en su determinación y solo aprehendido mediante el pensamiento.[350] El espíritu es vivo y activo y puede aprehenderse a sí mismo con el pensamiento, siendo su expresión máxima la religión, el arte y la filosofía. Estos postulados hegelianos son retomados por Dilthey, pero despojándolos de toda referencia a un universal, Dios omnipotente o saber absoluto. La eliminación diltheyana del idealismo hegeliano, como se

---

[348] Hegel, G. W. F., *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, *Suhrkamp*, *Op. Cit.*, p. 73 (Traducción propia)

[349] Hegel, G. W. F., *Filosofía de la Historia*, *Op. Cit.*, p. 66 (Hegel, G. W. F., *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, *Suhrkamp*, *Op. Cit.*, pp. 104-5)

[350] *Cf. Idem*, p. 60 (Hegel, G. W. F., *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, *Suhrkamp*, *Op. Cit.*, pp. 96)

verá en la segunda sección, abre las puertas a la interpretación de un «espíritu del mundo» o «espíritu objetivo» como «manifestación» o exteriorización de la «experiencia interna» que se objetiva en la relación propia del hombre con su sociedad, del hombre con su generación, del hombre con el espíritu de su pueblo, de los pueblos entre sí, la cual se encamina teleológicamente a la consecución de fines.

Para culminar esta sección, solo quiero resaltar qué entiende Dilthey por conciencia histórica. Ella representa el encuentro de las grandes objetivaciones engendradas por el proceso histórico, los «nexos finales» (*Zweckzusammenhang*) de la cultura, las naciones y la humanidad misma. La conciencia histórica encierra el conflicto entre relatividad y verdad. Por ello sostiene Dilthey:

> Me encaminé a investigar la naturaleza y la condición de la conciencia histórica: una *crítica de la razón histórica*. Esta tarea me condujo al «problema». Cuando se sigue la conciencia histórica en sus últimas consecuencias surge una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión o un ideal o un sistema filosófico, por lo tanto, la *relatividad* de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas; todo fluye en proceso, nada permanece. Contra esto se levanta la necesidad del pensamiento y el afán de la filosofía por un *conocimiento de validez universal*. La concepción histórica del mundo es la que libera al espíritu humano de las últimas cadenas que no han podido quebrantar todavía la ciencia natural ni la filosofía. Pero, ¿dónde están los medios para superar esa anarquía de las convicciones que nos amenaza con su irrupción? Durante toda mi vida he trabajado en la solución de la larga serie de problemas que se juntan a éste. Veo la meta. Si me quedo a mitad de camino, espero que mis jóvenes compañeros de jornada, mis discípulos, llegarán hasta el fin.[351]

Estas últimas palabras expresan claramente que su proyecto filosófico de una *crítica de la razón histórica*, que evite todo relativismo, quedó inconcluso. No obstante esto no habilita a sostener que Dilthey no generara reflexiones filosóficas al respecto. En la segunda sección de esta tesis me dedicaré a ello. Aquí solo quiero resaltar que para Dilthey es la unión entre individuos y sus acciones la que se refleja en el tejido de los «nexos» culturales como el lenguaje, el derecho, la filosofía, etc. En este contacto se plasman distintos «nexos finales» relativos a cada cultura, cada uno de ellos, a su vez, tanto en el plano de los individuos como en el de las sociedades, expresan una conciencia histórica

[351] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu,* p. xvii. (GS I, p. 9)

propia de cada época. Los hechos históricos y la conciencia histórica enuncian la historicidad de todas las experiencias humanas; exponen la experiencia total, la experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*). Según Dilthey, para abordar el mundo humano debemos adentrarnos en la vida humana, la cual a lo largo del tiempo genera la conciencia histórica. Como se verá más claramente en la segunda parte de la presente tesis, Dilthey entiende que la conciencia (en oposición a la conciencia cognitiva) es el modo humano de estar insertos en los nexos de la vida, siendo la conciencia histórica la manera en que los hombres captan esta inserción en la trama del mundo histórico. Para Dilthey, la vivencia es el modo en que se da a la conciencia la acción humana. Por lo tanto, la conciencia histórica es la manera en que la humanidad se aprehende a sí misma en sus manifestaciones vivenciales individuales y las objetivaciones intersubjetivas, esta conciencia es interacción histórica con el mundo.

V. Conclusiones

Luego del camino recorrido en esta sección, cabe decir entonces que Dilthey fue un filósofo de nuevo cuño y no uno que se adentrara en una corriente filosófica y buscara, desde dentro de ella, construir sus reflexiones. Dilthey no perteneció ni al positivismo, ni al kantismo, ni al hegelianismo, aunque esto no implica que no haya dialogado con dichas corrientes. Como expuse, Dilthey abrió un diálogo con estas corrientes filosóficas a fin de tomar lo que, a su parecer, le resultaba positivo de cada una, y criticó lo que concibió como excesos o errores. Dilthey es pues un filósofo del diálogo. A través de este mecanismo Dilthey fue construyendo su proyecto de una *crítica de la razón histórica* y de una *fundamentación* de las *ciencias del espíritu*. A continuación ofrezco una breve síntesis del camino recorrido hasta el momento.

Se pudo constatar que Dilthey no es un positivista porque para él esta corriente propone un monismo metodológico que obtura las posibilidades de fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu al subsumirlas dentro del ámbito de las ciencias naturales. Según Dilthey, todos los positivistas pecan, en mayor o menor medida, de este error, pues parten del mismo principio. Para ellos el único conocimiento posible es el

conocimiento científico (reduce la teoría del conocimiento a una teoría de la ciencia), aquel que proviene del método científico naturalista que indaga los hechos verificables empíricamente postulando hipótesis y axiomas. Queda en claro que no puede calificarse a Dilthey de positivista simplemente porque busca una validez objetiva del saber histórico. Dilthey les critica a los positivistas (especialmente de Comte de quien se distancia abiertamente) más de lo que toma de ellos, en este sentido cabe recordar que para él el monismo metodológico de aquel es abstracto, pues recorta la vida y no logra comprenderla en la completitud de sus expresiones. Para Dilthey, el mundo humano no es el mundo de los fenómenos sino el mundo de la acción, de la voluntad, donde se articulan intencionalidades y significados que no pueden ser abordados a partir de la traslación del método científico físico-matemático. Para abordar el mundo humano (*geistige Welt*) una ciencia necesita de un análisis gnoseológico fundado éste en una indagación fenomenológica sobre la vida del espíritu (filosofía de la vida).

En pocas palabras, Dilthey resalta como valioso del positivismo su búsqueda objetiva de la fundamentación científica del conocimiento basado en la conexión entre las ciencias y el valor de la experiencia. Pero concibió que el error positivista consistió en restringir la noción de experiencia a «experiencia externa» lo que los condujo a postular su monismo metodológico. Para Dilthey esta actitud positivista es insatisfactoria porque acarrea supuestos metafísicos que deben ser superados. Por ello Dilthey propone un dualismo metodológico que aborde la «experiencia de la vida» propia del «hombre entero», hecho que lo hace apartarse del positivismo y volver a Kant pero pasando por Hegel. Esta vuelta a Kant requiere una indagación más profunda que la teoría de las ciencias, análisis que deberá comprender el modo en que se constituye el mundo humano.

Como se expuso, Dilthey vivió en la época del neokantismo. Luego del largo interludio del idealismo postkantiano, el retorno a Kant estaba en pleno auge cuando Dilthey comenzó su trabajo. En un principio buscó retornar desde el edificio sistemático de la especulación a la cuestión empírica y desde la "metafísica" a la crítica del conocimiento. Como se vio es claro que él no permaneció dentro de esta órbita por mucho tiempo. Hodges grafica muy claramente este vínculo de Dilthey con Kant:

> Imaginen un kantiano que no crea en el *a priori*, y que piense que las categorías de sustancia y causa no son formas [puras] del entendimiento, sino proyecciones efectuadas hacia el mundo exterior desde nuestra experiencia interna de la voluntad. Imagínese un kantiano que rechaza la doctrina de la fenomenalidad del yo y crea en la introspección como el modo en que nos percibimos a nosotros mismos como

> verdaderamente somos. Imagínese un kantiano que diga que la filosofía debe aprender de la psicología y que hace gala de que su ética es más empírica que utilitarista. Este tipo de kantiano es el que encontramos en Dilthey. De hecho, cuando se mira con detenimiento él no es francamente para nada un kantiano. En toda su vida él estuvo en constante controversias con los kantianos más ortodoxos. Atacó su lógica y su teoría del conocimiento, su teoría moral y su filosofía de la historia.[352]

A raíz de lo expuesto queda claro que Dilthey tampoco puede ser concebido como un kantiano. Si bien su vínculo con Kant se da a temprana edad, reconociéndolo como uno de los más grandes filósofos, con los años se distancia de todo tipo de filosofía trascendental que establezca principios axiomáticos *a priori.*

Si Dilthey fue en algún sentido un kantiano lo fue por su adhesión al modelo del criticismo, en la aceptación del postulado que sostiene que el conocimiento no debe traspasar los límites de la experiencia, hecho que también lo relaciona, como expuse en el apartado respectivo, con el positivismo, aunque tengan una noción distinta de experiencia. Para Dilthey, todo pensamiento y estructura yace allí afuera en la experiencia y cobra su significado en la relación dada entre múltiples experiencias de la vida.[353] No existe un «mundo puro» de significados o esencias o principios racionales universales.

Algo característico de la filosofía de Dilthey es el constante intento de evitar cualquier tipo de postulado universal ahistóricos. En este sentido, como se vio, Dilthey rescata la postulación kantiana de los fenómenos como el establecimiento de un límite para el conocimiento absoluto (aunque reniega de la noción de *cosa en sí* como límite lógico absoluto del conocimiento), pero rechaza el establecimiento de principios universales como los postulados de la filosofía práctica kantiana y sus nociones de progreso en base al *señorío de la razón*. En otras palabras, para Dilthey en la *Crítica de la Razón Pura* Kant limita el conocimiento pero con la idea de yo legislador y la ley moral propuestas en la *Crítica de la Razón Práctica* y en su concepción sobre el progreso restablece todas las viejas pretensiones de lograr un conocimiento absoluto.

También cabe dejar en claro que, para Dilthey, el sujeto kantiano no tiene experiencia del tiempo histórico. Para él, el sujeto kantiano era un sujeto puro, un sujeto lógico. Dilthey sostiene que el sujeto trascendental posee un tiempo abstracto, un tiempo lógico, que no está en la historia. Por su parte, Dilthey concibe al individuo en el tiempo

[352] Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, pp. 1-2. (Traducción propia)

[353] No obstante, cabe aclarar que la experiencia no es para Dilthey una mera proyección de la conciencia o un mero contacto con el mundo natural representable. La experiencia es en Dilthey experiencia de la vida. Para una referencia mayor al tema ver la Introducción de la presente tesis.

historico, el tiempo de la vida; así el individuo es una unidad psicofísica viva que se mueve en la historia. Como se verá en la sección segunda, el "sujeto" diltheyano es un ser histórico, un ser viviente que posee «experiencias de vida». Es un individuo dotado de voluntad, con la cual produce distintas objetivaciones de valores. Contra la gnoseología kantiana, Dilthey sostiene que el camino hacia la objetividad no esta en el entendimiento sino en la acción de la voluntad (en ella se generan "construcciones" lógicas de experiencias volitivas que constituyen el *geistige Welt* en el que los individuos están insertos).[354] Brevemente, y adelantando lo que se verá en la sección siguiente, se debe dejar en claro que el saber comienza entonces con el acto de la voluntad y la experiencia de resistencia,[355] lo que permite la percatación del yo (*Selbst*) (donde las experiencias de los objetos son dadas en la actitud cognitiva, afectiva y volitiva).

Todas estas reflexiones de Dilthey sobre el mundo histórico lo conducen pues a Hegel. Como se vio los fragmentos del "joven" Hegel y la lectura que de ellos hace Dilthey nos muestran a un Hegel en su primer frescor, libre, a su entender, de todas las ataduras del "sistema".[356] También quedó clara, luego de lo expuesto en esta sección, la oposición de Dilthey al "sistema idealista" del Hegel "maduro". La crítica a la dialéctica del "sistema" como rígida y totalizadora, la negación de la existencia de una Idea Absoluta que se manifiesta históricamente y que los hechos históricos y los actos de cada individuo son sólo una forma en que dicha Idea se manifiesta y se desenvuelve en pos de su autoconciencia, son elementos esenciales para comprender la filosofía diltheyana.

No obstante, la mirada sobre el "joven" Hegel y el contacto que Dilthey tuvo con sus escritos desde mediados de 1880 obliga a releer con otro punto de vista todos los textos que Dilthey escribió con posterioridad; es menester buscar en ellos las influencias y los aportes de su lectura de Hegel. En este sentido Dilthey absorbe el panteísmo de la vida y la noción de amor como fraternidad que se vincula con el aprecio del "joven" Hegel al mundo griego, buscando mantener constantemente su apego a la empíria.[357]

---

[354] *Cf.,* Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 138 (GS V, p. 96)
[355] *Cf., Ídem.*, pp. 140/5 (GS V, pp. 98/105). Sobre la experiencia de resistencia ver apartado "vida psíquica" de la siguiente sección
[356] *Cf.* Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo, Op. Cit.,* p. 78.
[357] "¿Cuál es el lugar histórico y el contenido de este concepto de espíritu objetivo descubierto por Hegel? La tan profundamente ignorada Ilustración alemana se había dado cuenta de la significación del estado [político] como aquel ser común, omnicomprensivo, que realiza la moral (*Sittlichkeit*) [moralidad práctica en oposición a moralidad abstracta] que albergan los individuos. […] Esta visión de la naturaleza y valor del estado se unió en Hegel con las ideas de la Antigüedad acerca de la moral y el Estado, con la captación de la realidad de estas ideas en el mundo antiguo." [Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 174. (GS VII, p. 150)]

Se pudo apreciar que las concepciones hegelianas sobre el mundo histórico obraron como material para que Dilthey elabore sus propias reflexiones sobre el *geistige Welt*. Como se verá en la siguiente sección, Dilthey expresó a través de los conceptos de comunidad, generación y espíritu objetivo todo ese marco común de lo político y lo cultural históricamente encuadrado. Aquí lo común refiere a ese conjunto de manifestaciones objetivas (empíricas) de las acciones intersubjetivas. Éstas son en realidad el producto de múltiples interacciones entre los individuos y con las objetivaciones que ellos producen y las heredadas de la cultura, la tradición, la organización política-familiar caracterizadas por el espíritu objetivo. En otras palabras, Dilthey postula la existencia de las vivencias intersubjetivas dadas en la dimensión plural de la comunidad política de pertenencia y de la cultura. Esta dimensión, expresada a través de conceptos como el «espíritu objetivo», «generación» y «comunidad», es un resultado del devenir empírico de la vida y la vivencia subjetiva e intersubjetiva. Por lo tanto, se puede apreciar que, a diferencia de Hegel, el «espíritu objetivo» diltheyano no es, según él lo entiende, un producto del devenir de un concepto o espíritu en búsqueda de su autorreconocimiento, sino del "desarrollo" de la vida social, entendiendo por ello el proceso histórico de interacciones intersubjetivas teleológicas. Cabe remarcar que estas interacciones establecen fines comunes pero históricos y nunca subordinados a alguna idea metafísica.

Todo el recorrido llevado a cabo en esta sección justifica de por sí la necesidad de modificar esa concepción clásica que considera a Dilthey como un positivista o un antipositivista, un kantiano o un psicologista, y un antihegeliano. Lo expuesto en esta sección permite apreciar que Dilthey es, desde sus comienzos, un filósofo del diálogo que no puede ser encuadrado dentro de una corriente filosófica. Finalmente quedó claro que su propuesta filosófica consiste en una indagación sobre el hombre en tanto ser histórico. Es decir, antes de una fundamentación de las ciencias del espíritu Dilthey emprende un camino de estudio fenomenológico sobre el modo en que se da la vida humana histórica.

Como corolario de esta sección queda demostrado que Dilthey no coincide con los sistemas filosóficos de Comte, Kant y Hegel porque los mismos constituyen una cosmovisión del mundo (*Weltanschauung*) y, por tanto, según Dilthey, poseen supuestos metafísicos. Así, ellos no son adecuados para obtener una fundamentación científica de las ciencias del espíritu. Para Dilthey solo se obtendrá la adecuada fundamentación a partir de una interrogación científica sobre la vida espiritual libre de supuestos metafísicos. Tarea

que buscó abordar durante todo su vida, tanto por medio de su psicología analítica y descriptiva como por la hermenéutica comprensiva.

SECCIÓN II

LA RECONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO DILTHEYANO

I. Introducción

En la sección anterior he presentado un recorrido transversal de las lecturas y apropiaciones que Dilthey hace de otros filósofos. Esto posibilitó que se lo conciba como un filósofo del diálogo y que se evite cualquier intento de encasillarlo dentro de una corriente específica. Dilthey fue un pensador del mundo espiritual y trató de fundamentar una ciencia que permita lograr un acercamiento objetivo hacia este mundo, para ello necesitó del diálogo crítico para con las tradiciones que le precedieron y de aquellas que intentaban dominar el mundo intelectual de su época. Ahora me dedicaré a desarmar otro de los yerros interpretativos que dominaron las lecturas sobre la filosofía de Dilthey. Aquí aludo específicamente a la concepción de que la obra de Dilthey puede dividirse en dos etapas contrapuestas. Una la psicológica que cae en el soplisismo y la otra, más tardía, que se dedica a la teoría hermenéutica como mecanismo para evitar el encierro en el yo. Esta interpretación es propuesta por Misch[358] y luego aceptada y difundida por filósofos de la talla de Gadamer[359] a través de la noción de «trasposición empática». Años más tarde estas interpretaciones fueron cuestionadas por Groethuysen, Moya Espí y Rodi para quienes consiste en una forma parcial de abordar la obra de Dilthey. Coincido con estos últimos intérpretes que existe en Dilthey una faceta psicológica y otra hermenéutica pero, tal como

[358] *Cf.,* Misch, G., "Vorbersicht des Herausgebers", en Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Band V, p. xlv, ss.
[359] *Cf.,* Gadamer, H-G, V*erdad y Método*, vol. 1, Sígueme, Salamanca, 1996. pp. 277ss. Asimismo Gadamer expone la relación entre Husserl y Dilthey a partir del término vivencia (*Cf. Op. Cit,* pp. 313ss)

ellos sostienen, esto no implica un corte en su pensamiento sino un cambio de eje, focalizar la mirada en otro aspecto de la vida humana. En otras palabras, existe en Dilthey una etapa donde se dedica al abordaje de la psicología como eje para las ciencias del espíritu y otra donde la hermenéutica toma un papel preponderante como elemento necesario para el desarrollo de las *Geisteswissenchaften*. No obstante, psicología y hermenéutica no se contraponen sino, como pretendo mostrar, se complementan. Ambos abordajes se nutren mutuamente y son el producto del desarrollo propio que tuvo el análisis diltheyano sobre la vida en pos de encontrar una fundamentación de las ciencias del espíritu (entiendo que la noción de «espíritu objetivo» en su apelación a lo común cultural y político resulta significativa para comprender la obra de Dilthey en este sentido).

Por ello, el título de la sección lleva el concepto de «reconstrucción» del pensamiento de Dilthey. Pretendo, pues, efectuar una relectura de su obra para comprender por qué la vida anímica es central en todo su pensamiento. Por tal razón he titulado a mi tesis «fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana». Sostengo que el análisis que Dilthey efectúa sobre las condiciones de posibilidad del espíritu y la vida puede denominarse como "fenomenología del espíritu", en oposición a la fenomenología del yo puro o de la filosofía de la conciencia meramente representativa pues la propuesta de Dilthey implica la inclusión del hombre en el mundo histórico. Como mostraré a lo largo de esta sección, Dilthey pretende revelar que el sí mismo, el otro y el mundo no son meras proyecciones de una conciencia sino que, fundamentalmente, son posibles gracias a la vida, lugar donde se da la unidad del yo, el otro y lo otro. Aquí es donde juegan un papel central los conceptos de vivencia, autognosis, conexión estructural, vida psíquica adquirida, conciencia histórica que a continuación analizare pero que sus efectos sólo son comprensibles desde el postulado del «espíritu objetivo», la «comunidad» y del «individuo como punto de cruce».

Mi proceder será pues retrospectivo. Es decir, partiré del Dilthey posterior a 1900 para adentrarme desde allí a sus primeros escritos. Sostengo que el punto nodal para realizar dicha indagación consistirá en partir desde la noción de «espíritu objetivo». La reapropiación diltheyana de este concepto hegeliano, según entiendo, permitirá echar nueva luz sobre sus primeros escritos, comprender mejor el conjunto de su obra y evitar estereotipos interpretativos. En este sentido haré hincapié, a su vez, en las nociones del "hombre como punto de cruce" y de "vivencia, expresión y comprensión". Este análisis, en su conjunto, permitirá concebir a la filosofía de Dilthey como una fenomenología del espíritu-vida, una filosofía de la acción.

Si bien la psicología es para Dilthey uno de los ejes principales para la fundamentación de las ciencias del espíritu, es la indagación de la estructura psíquica de las unidades de vida, la cual requiere ser complementada por un análisis de la vida humana en general.[360] En este sentido la psicología depende de la vida como fenómeno primordial la cual será abordada desde una «filosofía de la vida» (*Lebensphilosophie*). Si bien para Dilthey la psicología es una ciencia que estudio los hechos de la conciencia, su indagación sobre la vida anímica busca escapar al encierro dentro de la plena interioridad, es decir, pretende evitar el solipsismo. Al respecto Heidegger en unas conferencias que impartió en Kassel en 1925 dedicó uno de sus cursos a la obra de Dilthey. En esta conferencia titulada "La Investigación de Wilhelm Dilthey y el Conflicto Pesente sobre una Histórica «Concepción del Mundo»" sostuvo:

> La meta de ambas direcciones antes nombradas de su investigación[361] tienen por objeto comprender (*Erfassung*) y hacer evidente el fenómeno de la vida. Esta búsqueda es la que Dilthey intenta realizar con su psicología y concretamente lo hace a través de una cierta confrontación con la psicología tradicional, donde el sentido propio del ser de la vida pierde su valor.[362]

El acento que Heidegger da a la noción de vida en la filosofía de Dilthey es tal vez su aporte más importante para la comprensión de la obra de este último pues permite desprenderla del marco estrictamente epistemológico. No obstante, es llamativo que Heidegger en el artículo nombrado detenga allí su indagación sobre la filosofía de Dilthey para comenzar a hablar de su propia filosofía, la cual tomará cuerpo en *Ser y Tiempo*.[363] El

---

[360] *Cf.*, Lorenzo, L., "Vida, historia y psicología en Wilhelm Dilthey", *Tópicos*, Jun 2011, no. 21.

[361] Heidegger se refiere aquí a las descripciones que él realiza en torno a las investigaciones diltheyanas sobre la posibilidad de una científica-histórica. Aborda en los apartados anteriores de su conferencia de 1925 las direcciones psicológica y epistemológica de la filosofía diltheyana, tema que retomará luego en *Ser y Tiempo, § 77*, aunque aquí Heidegger se ocupa principalmente de Misch.

[362] "Conferencia de Kassel", del 16 al 21 de abril de 1925, conformada por un total de 10 conferencias. Se toma la cita de la edición bilingüe del francés, Heidegger, M., *Les conférences de Cassel*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003, p. 160 (Traducción propia).

[363] Este descubrimiento del fenómeno de la «vida» en Dilthey no parece jugar un papel determinante en Heidegger, al menos no en los términos postulados por el primero. Tal vez un análisis más acabado sobre el tema, que desborda el presente trabajo, se puede encontrar en Ricoeur. En *La Memoria, la Historia y el Olvido*, en el capítulo titulado "La condición histórica", sostiene que la tematización heideggeriana sobre la muerte es el relato fundador de todas las condiciones de posibilidad del *Dasein*. La vida como potencia es remplazada por la potencialidad del *Ser-para-la-muerte*. Ricoeur se asombra por el silencio heideggeriano sobre el estadío inaugural del nacimiento y rescata el concepto de natalidad arendtiano; "En ninguna parte, quizás, se hace sentir más vivamente la ausencia de una reflexión sobre la carne que hubiese permitido designar la natalidad como condición de ser ya ahí y no sólo como acontecimiento del nacimiento, falsamente simétrico del aún no advenido de la muerte." (Ricoeur, P., *La Memoria, la Historia y el Olvido*, FCE, Bs. As., 2008, p. 484). Sobre el concepto de natalidad arendtiano como potencialidad del hombre ver: Arendt, H., *La Condición Humana*, Trad. Gil Novales, Paidos, Bs. As., 2005, pp. 22-3 y 201-2.

descubrimiento de la vida en Dilthey efectuado por Heidegger es crucial para poder emprender la comprensión de la filosofía diltheyana. En este sentido, remarcar la vida como concepto central permite apreciar que los análisis diltheyanos sobre la estructura psicológica del individuo no se detienen allí sino que buscan comprender también su obrar, esto es la acepción diltheyana correcta del término espíritu (*Geist*). En este sentido solo el análisis sobre el *sentido de la vida* (*Lebendigkeit*) brindará una comprensión cabal de la conciencia histórica del mundo de una época y clarificará la condición humana gracias al *nexo estructural de la vida* (*Strukturzusammenhang des Leben*).[364]

En lo que respecta a la noción del espíritu, la misma ya fue aclarada en la sección anterior.[365] En tanto, en términos generales la *vida* es para Dilthey un fenómeno omnipresente que deja de lado ese mundo creado por el entendimiento, superando la división objeto-sujeto al insertar al hombre dentro del mundo histórico.[366] La vida como un todo fluyente y "enigmático" de conexiones e interacciones entre unidades vitales presenta una conformación dinámica de relaciones dadas entre el Todo y las Partes en tanto compuesto de fuerzas que interactúan. Cabe señalar, para evitar yerros interpretativos, que Dilthey limita en el ámbito de las *ciencias del espíritu* el término vida a la actividad humana, no obstante, esto lo hace sólo para distinguirla de la vida meramente vegetal y animal. La vida humana se diferencia de la animal por su historicidad. Es en el fluir de la vida humana (la acción de la voluntad) donde las fuerzas y fines entran en conexión. Así, la vida humana se presenta como teleológica, como ese entramado de significados adquiridos, provenientes del pasado, de valores actuales y fines a alcanzar; todo ello se refleja en manifestaciones estables, en comunidades o en el «espíritu objetivo».

Este entramado del mundo histórico puede ser abordado, según Dilthey, gracias a la tríada (elaborada luego de 1900) vivencia-expresión-comprensión. A modo introductorio se puede decir que por *«vivencia»* entiende ese percatarse en el presente de una realidad interna, su vínculo con la realidad externa y también la posibilidad de guardarlo en el recuerdo. No obstante, la vivencia presenta un segundo aspecto que implica la superación de las filosofías de la conciencia (donde el mundo es lo dado en la conciencia subjetiva) para incorporar la dimensión intersubjetiva del mundo significativo, de la acción viviente

[364] *Cf.*, Ricoeur, P., *La Memoria, la Historia y el Olvido*, *Op. Cit.*, pp. 478ss.
[365] Al respecto ver "El espíritu de Hegel a Dilthey" en la presente tesis (Primera Sección, Apartado IV. 2b).
[366] Para un abordaje sobre la noción diltheyana de vida ver "Estructura adquirida de la vida psíquica" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado IV. 2a).

propia del mundo socio-cultural.[367] La *«expresión»* es el modo en que se manifiestan sensiblemente los procesos psíquicos humanos, es la objetivación de lo dado propia de la actividad humana. Finalmente, *«comprender»* consiste, por un lado, en volver al plano de la vivencia significativa, darle sentido al ponerla en relación con el mundo humano, el mundo de conexiones significativas. Pero por el otro, es el modo de actuar propio del hombre en comunidad.[368]

Por lo expuesto, esta sección, dedicada a la "*reconstrucción del pensamiento diltheyano*" estará dividida en cuatro apartados. El primero se titula «mundo humano» donde abordare las nociones de «espíritu objetivo, comunidad e individuo». Me centraré en las concepciones diltheyanas que apuntan a la producción humana generadora del «todo común» como el lugar donde habitan los individuos, a los cuales Dilthey no los concibe como sujetos aislados sino como «puntos de cruce». La diferencia con la noción hegeliana de espíritu objetivo, la incorporación del espíritu absoluto propuesto por aquel dentro de la concepción diltheyana de espíritu objetivo muestra su disolución dentro del todo común humano, como actividad humana, como cultura y no como el desarrollo de una idea supra-histórica.

El segundo apartado denominado «psicología» está dedicado al análisis de la obra de Dilthey en lo que atañe a su indagación sobre la vida anímica. Gracias a lo expuesto en el primer apartado aquí se podrá comprender mejor las implicancias de los distintos abordajes psicológicos diltheyanos. Centrado principalmente en "Ideas sobre una Psicología Analítica y Descriptiva", buscaré mostrar que Dilthey propone una psicología filosófica, que, junto con la antropología, permitan apreciar al individuo, no como ser aislado, un sujeto puro, sino como inmerso en la sociedad.

En un tercer apartado titulado «algunos aportes de los *Gesammelte Schriften XVIII-XIX*» intentaré rescatar las nociones del hombre histórico y del principio de fenomenalidad existentes antes del período de 1900. Finalmente, el cuarto apartado se titula «comprensión, expresión y hermenéutica». Allí buscaré esclarecer la tríada "expresión, comprensión y vivencia" al ponerlos en relación con todo lo expuesto anteriormente. Me centraré en los dos primeros ya que en la sección dedicada a la psicología se abordará la noción de vivencia. Expondré los desarrollos explícitos sobre la hermenéutica como técnica para luego mostrar que ella solo es posible si se amplía esta visión restringida de la

[367] Entiendo que a partir del desconocimiento sobre este último aspecto, sobre la indagación diltheyana respecto de la vida fáctica, se generaron las interpretaciones sobre Dilthey que lo acusaban de caer en el solipsismo.
[368] Al respecto véase "Formas de la comprensión" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado VI. 1b).

hermenéutica hacia una que conciba al individuo como “ser comprensivo” (hecho que entiendo se encuentra en la base de toda la indagación diltheyana). Aquí son importantes las nociones de comprensión elemental y comprensión superior, como también la de conciencia histórica. Esto permitirá apreciar el valor y la amplitud que la hermenéutica tiene en la filosofía de Dilthey. Asimismo para comprender este pasaje serán centrales la interpretaciones diltheyana del espíritu objetivo, la comunidad y la generación, por un lado, y las de hombre como punto de cruce y ser entretejido, por el otro. Sostengo que esto permitirá una apreciación más apropiada y profunda de la filosofía de Dilthey.

II. Comunidad y espíritu objetivo

El análisis diltheyano busca, por un lado, reconocer el ámbito de saberes y estudio propio de las ciencias del espíritu, pero a la vez, pretende, contra el objetivismo, colocar al individuo como eje de dichas ciencias. Para ello debe analizar el mundo humano y al individuo, el agente de dicho mundo. Como se verá, para Dilthey, el individuo no es un ser aislado ni puede ser comprendido en aislamiento o por intermedio de abstracciones, sino que el individuo es ya desde su nacimiento un ser histórico entrecruzado por el marco socio-histórico al que pertenece. Asimismo, como se expuso en la Primera Sección, Dilthey entiende que toda teoría científica debe primero indagar las condiciones de posibilidad de la producción de los saberes que le son propios, conocer cuáles son los objetos de su indagación, cómo se producen y quien los genera y cómo se dan las conexiones sintéticas o entre símbolos. En el plano de las ciencias del espíritu, todo ello será posible a través de una filosofía de la vida, una indagación fenomenológica sobre el espíritu (la actividad de la vida humana generadora de objetivaciones). Este análisis del mundo humano y del agente de la acción permitirá comprender las condiciones de posibilidad del saber científico y la producción científica de las *Geisteswissenchaften*.

En este sentido, luego de 1900 Dilthey sostiene que las ciencias del espíritu apuntan a lo que Hegel había llamado «espíritu objetivo». Como sostiene Apel, para la tradición del idealismo alemán, el espíritu objetivo no pertenece ni al dominio de lo que el individuo puede experimentar a través de la introspección psicológica ni a su relación con el mundo natural externo. Este concepto se asocia con algo interno que se exterioriza -por ejemplo,

como el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*) o de un tiempo (*Zeitgeist*)- y genera un marco de reglas para la acción.[369]

Como se vio en el apartado de la primera sección dedicado a la lectura y apropiación diltheyana de la filosofía de Hegel, la noción de espíritu objetivo es tomada por Dilthey de la *Fenomenología del Espíritu* aunque en esta obra dicho término nunca aparezca. En dicha sección se remarcó que las nociones de «vida fraterna» y de la conciencia de lo «común» del joven Hegel son, para Dilthey, elementos que hacen referencia a la comunidad (*Gemeinsamkeit*). También se señaló cuál es la acepción que Dilthey da a la noción de espíritu objetivo (*objetive Geist*). Asimismo, Makkreel también remarca este vínculo de Dilthey con Hegel a través de la noción de espíritu objetivo.[370] Dicho intérprete señala correctamente que la noción de espíritu objetivo hegeliana ofrece a Dilthey la posibilidad de abordar la esfera objetiva de lo común, no obstante, Makkreel sólo lo analiza desde la obra de Dilthey titulada "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1905-1910).[371] Por mi parte sostengo que si bien la noción de espíritu objetivo aparece en los escritos de Dilthey posteriores a 1900, también es un punto central a la hora de encontrar continuidades en su obra ya que no expresan una novedad sino una aclaración terminológica.[372] Por ello, en esta sección propongo hacer un camino retrospectivo sobre la obra de Dilthey. Como dije, considero que el mismo brindará una nueva perspectiva a las interpretaciones de la obra de Dilthey. Por ello comenzaré por las obras de 1900 para retroceder hacia sus primeras producciones.

En la primera sección, al respecto de la noción diltheyana de espíritu objetivo, cité un fragmento de un texto de 1910 donde Dilthey incluía a esta noción hegeliana lo que para éste último era el espíritu absoluto, esto es, arte, religión y filosofía.[373] No obstante, decidí dejar para esta sección, la dedicada a la comprensión de la obra de Dilthey, una interpretación del por qué Dilthey amplía la noción hegeliana de espíritu objetivo y elimina

---

[369] *Cf.*, Apel, K-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, *Op. Cit.*, s. 119.

[370] *Cf.*, Makkreel, R., *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton, New Jersey, 1992, pp. 305ss.

[371] "Dilthey hace uso del concepto hegeliano de espíritu objetivo en la *Aufbau* [*Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 91 (GS VII, p. 79)] para definir el mundo histórico y además para demostrar que la teoría de la interpretación no es psicologista. Si bien el concepto husserliano de la intencionalidad de la conciencia había servido para clarificar la objetividad psíquica, el término hegeliano señala las bases comunales de la objetividad histórica que hacen a la comprensión. El concepto de espíritu objetivo proporciona el fondo epistemológico para la *Individualpsychologie* (psicología del individuo) y la pata hermenéutica al concepto de *Nacherleben* (revivencia)" (Makkreel, R., Op. Cit, p. 305- Traducción propia)

[372] Entiendo por "aclaración terminológica" el modo en que Dilthey reformula sus nociones tempranas al incorporarles nuevos elementos o especificando sus definiciones.

[373] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 232 (GS VII, p. 208). Asimismo véase la Primera Sección, Apartado IV. 2c. de la presente tesis.

cualquier apelación a lo absoluto. En la primera sección había adelantado que una de las explicaciones es que Dilthey busca evitar, en primer lugar, las concepciones idealistas que apelan a un absoluto suprahistórico. Lo absoluto en Hegel se presenta, para Dilthey, como la consumación de la experiencia de la conciencia que se muestra en su desarrollo desde la primera sección de la *Fenomenología del Espíritu* y que culmina en el saber. Religión, arte y filosofía representan este saber absoluto.[374] No obstante, como se verá, religión, arte y filosofía no son para Dilthey un modo en que se manifiesta históricamente el saber absoluto supra-histórico, sino que ellas mismas son producciones humanas, por tanto históricas y socialmente condicionadas.

En segundo lugar, Dilthey busca evitar lo que él entiende es la acepción de la dialéctica como obturadora del devenir. Como expliqué oportunamente en la primera sección, al subsumirse el despliegue histórico dentro de la idea o lo absoluto, la dialéctica, que es el modo en que se manifiesta el devenir, se transforma, para Dilthey, en un elemento totalizador. Por ello, Dilthey busca eliminar dentro del despliegue del mundo histórico toda noción que conlleve a la aceptación de que el desarrollo del devenir de la autoconciencia culmina en el saber absoluto. Todo saber es relativo-relacional,[375] es saber de época y no responde a un saber universal o a una Idea que se despliega históricamente en distintas fases o etapas.

Finalmente, en tercer lugar, aquí amplío estas dos razones y afirmo que el principal motivo por el cual Dilthey sostiene que el espíritu objetivo es el eje de las ciencias del espíritu estriba en que, para él, esta noción articula las producciones o manifestaciones (*Äußerungen*) humanas «en común» (*Gemeinsamkeit*). El espíritu objetivo es para su filosofía de la vida el resultado objetivo de la acción humana. El espíritu objetivo diltheyano es exteriorización (*Äußerung*) en el mismo sentido que Hegel lo expresa en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*. "La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización (*Äußerung*)…"[376] dice Hegel. Para Dilthey el espíritu es y puede ser captado entonces sólo a partir de sus exteriorizaciones. Lo externo es aquí la manifestación exterior de algo interno, la exteriorización de la vida de los individuos y sus

[374] Como sostiene De Mull, para evitar el relativismo que introduce el tiempo histórico, Hegel lo suprime en pos de una totalidad, una estructura supra histórica que garantiza la universalidad y que determina todas las condiciones de posibilidad. Hombre, sociedad e historia se subordinan al despliegue del Espíritu en el desarrollo de su autoconciencia. (De Mull, J., *The Tragedy of Finitude. Dilthey Hermeneutics of life*, *Op. Cit.*, pp. 106ss).

[375] *Cf.*, Cristin R, *Fenomenología de la Historicidad, el Problema de la Historia en Dilthey y Husserl, Op. Cit.*, pp. 40 y 78.

[376] Hegel, G.W.F, *Fenomenología del Espíritu*, Op. Cit., p. 11. (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werk 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 18)

interrelaciones con otros y con el mundo. Por lo tanto, como se verá en esta sección, el espíritu objetivo, la noción de comunidad y generación que van aparejados a él, no opuntan a la «experiencia externa», la noción de exteriorización refiere a la «experiencia interna», a la interioridad expresada, a la acción de los individuos. Dilthey pretende resaltar la realización efectiva del individuo a través de su actuar y las mediaciones para con el y lo otro.

A esto mismo apunta Dilthey, aunque a través de otro término, en su famoso enunciado que sostiene que las ciencias del espíritu se basan en la vivencia, la comprensión y la expresión (*Erlebnis, Verstehen und Ausdruck*). Este último concepto, como se verá, está íntimamente relacionado con la noción de *manifestaciones de la vida* (*Lebensäußerungen*) la cual ya aparece en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) –lo que vuelve a remarcar la continuidad en la obra de Dilthey-. Por ello, sostengo que, en la mirada retrospectiva que propongo, el concepto de espíritu objetivo sea emparentado con el de comunidad (*Gemeinsamkeit*) y generación (*Generation*) que aparece en sus escritos previos a 1900 y con las diversas acepciones de manifestación (*Äußerungen*) –en tanto exteriorización de la acción humana-.[377] Esto mostrará la continuidad en la obra de Dilthey como así también permitirá fundamentar definitivamente que la perspectiva psicológica de sus primeras obras no apunta a un hombre aislado, ni reproducen un análisis solipsista, sino al hombre entretejido (*verwebt*).

Continuando con el análisis retrospectivo el siguiente párrafo de "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1905-10) es esclarecedor:

> Junto a la vivencia (*Erlebnis*), la visión de la objetividad de la vida (*Objetivität des Lebens*), de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu. El individuo (*Individuum*), las comunidades (*Gemeinschaften*) y las obras (*Werke*) en las que se han encapsulado, por decirlo así, la vida y el espíritu, constituyen el reino exterior del espíritu (*das Äußere Reich des Geist*). Estas manifestaciones de la vida (*Manifestationen des Lebens*), tal como se presentan a la comprensión en el mundo exterior (*Außerenwelt*), se hallan como ensambladas en la conexión de la naturaleza. Siempre nos rodea esta gran realidad exterior del espíritu. Representa una realización del espíritu en el mundo sensible, desde la expresión (*Ausdruck*) pasajera hasta el dominio multisecular de una constitución o de un código. Toda manifestación singular (*Lebensäußerung*)

[377] Para un abordaje sobre la noción de *Äußerung* ver el apartado "Manifestaciones de la vida y expresión" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado VI. 2).

representa, en el reino de este espíritu objetivo (*objetiven Geist*), algo común (*Gemeinsames*). Cada palabra, cada frase, cada ademán o formulación de cortesía cada obra de arte y cada hecho histórico, son inteligibles porque hay una «comunidad» [algo común o compartido] que une a lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de «comunidad» y sólo en tal esfera comprende. Todo lo que es comprendido lleva consigo la marca de familiaridad, de ser conocido en razón de esa «comunidad». Vivimos en esta atmósfera, nos rodea por doquier. Nos hallamos inmersos en ella. Nos encontramos en este mundo histórico y comprendido como en nuestra propia casa, comprendemos el sentido y el significado de todo ello, nos hallamos, nosotros mismos, entretejidos (*verwebt*) en esta «comunidad».[378]

A modo de adelanto diré que vivencia, objetivación de vivencias y las exteriorizaciones que conforman la comunidad (valores, normas, Estados, cultura, religión, etc.) son los elementos básicos para la fundamentación de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu hacen referencia a la experiencia interna que se exterioriza en distintas manifestaciones las cuales al objetivarse constituyen el mundo común compartido (espíritu objetivo).[379] A continuación expongo una de las principales definiciones que, en el texto antedicho, da Dilthey al respecto:

De este mundo del espíritu objetivo recibe nuestro propio yo su aliento desde su niñez. Representa también el «medio» en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida. Porque todo aquello donde el espíritu se ha objetivado contiene algo común (*Gemeinsamkeit*) al yo y al tú.[380]

Es claro que las nociones diltheyanas que refieren al hombre como «punto de cruce» (*kreuzungspunkt*) y como ser entretejido (*verwebt*) –que se expondrá en el apartado siguiente- aparecen aquí (como también en la cita anterior) emparentado con la de «espíritu objetivo» (*objektive Geist*) a través de su referencia a la noción de comunidad (*Gemeinsamkeit*). En este sentido continúa,

---

[378] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, pp. 170-1 (GS VII, pp. 146-7)

[379] *Cf.*, Bollnow, O., "Das Ausdruk und das Verstehen", en Rodi, F. y Lessing, H-U., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Dilthey*¸ Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p. 257. Bollnow remarca que en este punto Dilthey enfatiza que la comprensión de este espíritu ya no es un conocimiento psicológico. La comprensión se posa aquí sobre las formaciones espirituales regulares y estructurales. [*Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 105 (GS VII, p. 85)] No obstante, debo aquí remarcar, tal como se demostrará a lo largo de esta tesis, que este mundo espiritual se sustenta sobre sujetos psicofísico, es decir el hombre activo es quien lo produce. En este sentido, los estudios psicológicos no son dejados de lado por Dilthey sino que su objetivo es remarcar que la comprensión no se efectúa sobre el alma o la psiquis (los procesos internos) de los actores históricos sino sobre sus expresiones y los significados atribuidos a ellas.

[380] Dilthey, W., *El Mundo histórico*, p. 232 (GS VII, p. 208)

> El niño crece dentro del orden y las costumbres de su familia, costumbres y orden en los que participa como los otros miembros, y las indicaciones de su madre son entendidas por él en esta conexión. Antes de aprender a hablar, está ya inmerso en un medio de «comunidades» (*Gemeinsamkeiten*). Y aprende a comprender los ademanes y los gestos, los movimientos y las llamadas, las palabras y las frases, porque tropieza con ellos como idénticos y guardando la misma relación con aquello que significan (*bedeuten*) y expresan (*ausdrücken*). Así se orienta el individuo en el mundo del espíritu objetivo.[381]

El individuo pues está inmerso desde su nacimiento en el mundo objetivado, en el conjunto de manifestaciones y expresiones (exteriorizaciones) de vida que la humanidad ha establecido de forma duradera. Cabe recalcar que aquí aparece la noción de significado (*Bedeutung*), que como se verá,[382] es central para comprender el concepto de «vivencia», el mundo humano es captado a través de vivencias significativas que contemplan el conjunto de los ademanes, gestos, palabras y costumbres (las exteriorizaciones del actuar humano) propias de la comunidad de pertenencia. El mundo humano es mundo «en común», donde el individuo entretejido (*verwebt*) actúa y genera manifestaciones duraderas, el espíritu objetivo, que trascienden a su propia vida y a la vez le anteceden. Sostengo que la comprensión en las ciencias del espíritu es posible gracias a la pertenencia del individuo en el todo común, en el mundo compartido. Por ello Dilthey entiende que toda indagación epistemológica sobre las ciencias del espíritu requiere pues primero el análisis del mundo humano, un análisis sobre las condiciones de posibilidad de la gestación del mundo humano a lo que he denominado una indagación fenomenológica sobre el espíritu (vida del espíritu).

Asimismo, lo objetivado es un elemento indispensable para encontrar, en dichas ciencias, un saber objetivo ya que refiere a la «exteriorización» de las «experiencias internas» de los individuos. No obstante, esto no implica, como sostiene Habermas, que la búsqueda de un saber objetivo para las ciencias del espíritu haga que Dilthey caiga en un objetivismo y con ello no pueda sustraerse por completo de su vínculo con el positivismo.[383] La crítica de Habermas se sustenta, según mi opinión, en una errónea interpretación de la filosofía de la vida de Dilthey. Al respecto Moya Espí sostiene que en Dilthey la vida no es, como argumenta Habermas, una «corriente vital omnipresente» de

---

[381] *Ídem.*, pp. 232-3 (GS VII, p. 208-9)
[382] Al respecto ver "Estructura adquirida de la vida psíquica" en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado IV. 2).
[383] *Cf.*, Habermas, J., *Op. Cit.*, p. 78.

ribetes ahistóricos.[384] Dilthey apela, según Habermas, al argumento de la filosofía de la vida para reintroducir "artificialmente" a las objetivaciones humanas dentro de un "flujo vital" que hace posible que la simultaneidad de vivencias sea concebida como una correspondencia comprensiva universal. Sostiene Habermas "El objetivismo fundado en la filosofía de la vida empuja a Dilthey a introducir teorías generales de los sistemas y subsistemas sociales sobre la base de la comprensión histórica."[385] Aquí, según Habermas, Dilthey detiene su reflexión autocrítica en pos de un objetivismo.

Para comprender los errores de la interpretación habermasianas primero se debe efectuar un análisis retrospectivo de la obra de Dilthey como el que aquí presento. Respecto del espíritu objetivo, como dije, la amplitud del término es otro elemento importante que diferencia la noción diltheyana de la hegeliana. Éste la limita a la comunidad política racional en sus distintas fases históricas en tanto Dilthey abre el juego a las múltiples interacciones socio-histórico-culturales dadas en el mundo humano.

> Pero los supuestos sobre los que Hegel montó este concepto [de espíritu objetivo] no pueden mantenerse ya. Construyó las comunidades (*Gemeinsamkeiten*) sobre la voluntad general racional. Hoy tenemos que partir de la realidad de la vida; en la vida opera la totalidad de la conexión anímica.[386]

El espíritu objetivo diltheyano refiere entonces al conjunto de conexiones estructurales vividas en la que se encuentra inmerso el individuo y que este, en su actuar en común, crea, modifica o reproduce.[387] No es manifestación de un ideal ni un mero objetivismo ahistórico sino «exteriorización» de la vida humana. En "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1905-10) Dilthey sostiene:

> Por eso no podemos comprender el espíritu objetivo por la razón, sino que tenemos que tomar a la conexión estructural (*Strukturzusammenhang*) de las unidades de vida (*des Lebenseinheiten*), que se prolongan en las comunidades (*Gemeinschaften*). Y no podemos acomodar el espíritu objetivo en una construcción ideal, sino que tenemos que poner como base su realidad en la historia. Tratamos de comprender ésta y de expresarla con conceptos adecuados. Al despertar así el espíritu objetivo de su fundamentación unilateral en la razón universal, que expresa la esencia del espíritu del

[384] A tales efectos ver: Moya Espí, C., *Interacción Histórico-Social y Subjetiva en la Obra de W. Dilthey*, *Op. Cit.,* Capítulo octavo, apartado cuarto.
[385] Habermas, J., *Op. Cit.*, p. 190.
[386] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 174 (GS VII, p. 150)
[387] Al respecto ver "conexión estructural" en el apartado "Estructura adquirida de la vida psíquica" en esta sección.

mundo (*Geistwelt*), desprendiéndolo también de la construcción ideal, se hace posible un nuevo concepto del mismo: con él se abarcan el lenguaje, las costumbres, todas las formas de vida, de estilo de vida, lo mismo que la familia, la sociedad civil, el Estado y el derecho. Y también aquello que Hegel distinguía como espíritu absoluto del espíritu objetivo –arte y religión y filosofía- cae bajo este concepto y precisamente en ellos el individuo creador se muestra, a la vez, como representante de una «comunidad» (*Gemeinsamkeit*) y el espíritu se objetiva en sus formas más poderosas y es conocido en ellas.[388]

Más adelante, en el mismo texto, Dilthey enfatiza esto cuando procede a analizar las organizaciones exteriores de la sociedad y el todo político.

Hablando de manera general: cualesquiera que sean las influencias surgidas de la fuerza y de las propiedades de ciertas actividades o aportaciones, la afinidad que enlaza a los diferentes dominios de la vida dentro de una nación procede de una hondura común, que no es agotable por ninguna descripción. Se presenta a nosotros en las manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*) que emergen de esta profundidad y le da expresión (*Ausdruck*). Es el hombre de una nación, en una época determinada, quien, en cada manifestación de vida en un determinado dominio de la cultura, le entrega algo de la particularidad de su ser; porque los momentos vitales de los individuos que se entretejen en el nexo de la aportación en cuestión no surgen, como vimos, con un carácter unilateral, sino que el hombre entero (*ganze Mensch*) actúa siempre en cada una de sus ocupaciones y le comunica su peculiaridad. Y como la organización política abarca diversas comunidades hasta llegar a la familia, así también el amplio círculo de la vida nacional abarca nexos menores, comunidades que tiene su propio movimiento; y todos estos nexos efectivos se cruzan en el individuo (*alle diese Wirkungszusammenhänge kreuzen sich in den einzelnen Individuen*). Todavía más: el Estado atrae a sí la actividad de los sistemas culturales.[389]

Dejaré para más adelante la explicación de las nociones de «expresión» y «manifestación de la vida».[390] Los términos alemanes usados por Dilthey son *Ausdruck* y *Lebensäußerung* respectivamente, por ahora sólo diré, ya que es lo central en este momento del análisis de la obra de Dilthey, que lo más importante de estos conceptos es su referencia a la exteriorización. Ambos expresan la exteriorización de la vida y la vivencia

---

[388] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 174-5 (GS VII, pp. 150-1)
[389] *Ídem.*, pp. 195-6 (GS VII, p. 171)
[390] Véase "manifestación de la vida y expresión" en el apartado "Comprensión, expresión y hermenéutica" de la presente tesis (Segunda Sección, Apartado IV. 2c).

individual, la salida de la mera interioridad a la esfera de la vida compartida. En este plano Dilthey resalta la relación del individuo con lo político y lo común. Dentro de este vínculo el individuo produce los nexos efectivos (*Wirkungszusammenhänge*)[391] que orientan su acción. Asimismo, la duplicidad de la vida histórica en común (me refiero a su plano político y cultural) presenta la realización de sus propias estructuras acorde a fines (*Zweckzusammenhänge*). El espíritu objetivo deja entonces de ser el concepto que refiere sólo a las organizaciones externas de la sociedad, a las formas políticas, para incorporar en sí la esfera de lo cultural, de la vida en común en su conjunto, en todas sus áreas, pero sin dejar de lado al individuo como el agente creador de las distintas objetivaciones del espíritu. El análisis de estas estructuras deberá mostrar las regularidades internas del mundo histórico, no como tendientes a la realización de un fin supremo, sino de fines relativos relacionales,[392] como procesos históricos objetivados. Estos elementos comunes de la vida histórica son aquellos que articulan a una época:

> Lo que en primer lugar caracteriza a las generaciones, períodos, épocas, son grandes tendencias dominantes que las atraviesan. Se trata de la concentración de toda la cultura de semejante espacio de tiempo en sí misma, de suerte que en las asignaciones de valores, en la adopción de fines y en el establecimiento de reglas de vida de la época tenemos el patrón para enjuiciar, para apreciar los valores, para calibrar las personas y las direcciones, patrón que presta su carácter a una determinada época. Los individuos, la dirección, la comunidad cobra su significado en este todo por su relación interna con el espíritu de la época.[393]

De modo que la época es una sección temporal claramente delimitada donde se objetivan las acciones del hombre entero (de aquel que siente, piensa y quiere), donde se puede encontrar, como se verá, un saber objetivo relativo relacional. Para Dilthey existen en una época un conjunto de relaciones de vida, de referencias y experiencias de vida que se vinculan con la formación de valores y fines propios de su tiempo, todo ello rige de algún modo los rumbos y la vida de los individuos.[394]

En este sentido, cabe aclarar que el espíritu objetivo de Dilthey no es el espíritu del mundo (*Geistwelt*) que Hegel postula, ni el espíritu del pueblo (*Volksgeist*), concebido

---

[391] El término *Zweckzusammenhang* puede aparecer traducido como "nexo final" o "conexión de fin" respetando la elección de los distintos traductores de la obra de Dilthey. Para mi tesis conservo la forma de "nexo final" para referirme a dicho término ya que considero que muestra mejor su relación con el concepto de *Wirkungszusammenhang* –nexo efectivo- que Dilthey elabora con posterioridad a 1900.
[392] *Cf*, Cristin, R., *Op. Cit*, p. 40 y 78.
[393] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, pp. 201-2 (GS VII, p. 177)
[394] *Cf.*, *Ídem.*, p. 202 (GS VII, pp. 177-8)

como una determinada conformación epocal del mismo espíritu del mundo. Como se vio en la primera sección, Dilthey está en contra de las visiones del mundo que propone las filosofías de la historia. No acepta que exista una razón universal que opera en el mundo y le da sentido al actuar humano. Dilthey elimina todo dejo de idealismo absoluto de la historia, pero también, cabe aclarar, busca dejar de lado las teorías sociológicas imperantes en su época (el positivismo), que reducía el mundo humano al mero objetivismo. Dilthey busca centrarse en los individuos y sus producciones, en la relación del individuo con el espíritu objetivo, la comunidad y las generaciones, es decir, la relación hermenéutica entre las partes y el todo. En una visión retrospectiva se aprecia esta posición cuando en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) Dilthey sostiene:

> Esta unidad individual representada por un pueblo y que se manifiesta en la afinidad de todas sus manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*), en su derecho, en su lenguaje, en su sentimiento religioso, suele expresarse de una manera mística por conceptos tales como alma popular (*Volksseele*), nación, espíritu del pueblo (*Volksgeist*), organismo. Semejantes conceptos son tan poco utilizables por la historia como el de fuerza vital por la fisiología. La significación de la palabra «pueblo» sólo puede aclararse analíticamente (dentro de ciertos límites) con ayuda de investigaciones que en la trama metodológica de las ciencias del espíritu puedan calificarse de teorías de segundo orden. Estas tienen como supuesto las verdades de la antropología, aplican estas verdades a la interacción de los individuos dentro de las condiciones de la trabazón natural, y así surgen las ciencias de los sistemas culturales y de sus formaciones, de la organización externa de la sociedad y de las asociaciones particulares dentro de ella. […] Por lo que se refiere a la designación alma del pueblo, espíritu del pueblo, nación y cultura nacional, únicamente podremos figurarnos intuitivamente y analizar lo que pretenden expresar estudiando primero los diversos aspectos de la vida nacional, por ejemplo, lenguaje, religión, arte, en su acción recíproca.[395]

En la historia el individuo desarrolla homogeneidades expresadas o exteriorizadas a través de conceptos como pueblo, sociedad, lenguaje, derecho, religión, etc. No obstante, en estas relaciones no existe un absoluto, como un todo omnipresente e ahistórico, que determine el rumbo o el sentido de las partes. En Dilthey la correspondencia entre las partes con el todo debe entenderse como relación entre individuo-comunidad; en otros términos, la participación histórica de los individuos es central para la producción de lo

---

[395] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 49 (GS I, pp. 41-2)

común. Expresiones como alma del pueblo, espíritu del pueblo, vida nacional son entendidas entonces como intuiciones filosóficas sobre lo dado en la historia, más no exponen la realidad histórica. Para Dilthey la misma se constituye en la interacción humana y no por la impostación de un concepto especulativo. El sujeto de la historia es el individuo y sus acciones son las generadoras de las distintas manifestaciones duraderas de su espíritu. Por ello, Dilthey en "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1905-10) sostiene:

> Los soportes de estas creaciones constantes de valores y bienes [los nexos finales (*Zweckzusammenhang*)] en el mundo espiritual son individuos, comunidades (*Gemeinschaften*), sistemas culturales en los que coactúan los individuos.[396]

Estos en su conjunto son la base de la comprensión:

> De aquí surge una consecuencia importante para el proceso del comprender (*Verstehen*). La manifestación de vida (*Lebensäußerung*) que el individuo capta (*auffaßt*) no se le presenta, por lo general, como única, sino que va llena, al mismo tiempo, de un saber acerca de lo común (*Wissen über Gemeinsamkeit*) y de una relación, por ella albergada, con algo interno.[397]

Este concepto enfatiza que las acciones humanas en la historia desarrollan relación estable y formas objetivadas que pueden ser empíricamente descubiertas por los estudios históricos.[398] Para Dilthey esto es un aporte importante porque brinda el soporte de objetividad por él buscado para las ciencias del espíritu. Por ello, cabe decir que, en su acepción propia, el «espíritu objetivo» juega, entonces, para Dilthey, un papel fundamental en la configuración de las ciencias del espíritu. Según entiende, esto las diferenciaría de las Ciencias de la Naturaleza. Al mismo tiempo, constituiría el fondo sobre el que se despliega la vida humana y la historia; posibilitaría la conexión estructural (*Strukturzusammenhang)* y la transposición (*Umstellung*), a la vez que permitirá –a través de las exteriorizaciones de lo interno- la objetividad y no la mera empatía. En este sentido la historia, en tanto ciencia, será la búsqueda de comprender el reino de los individuos y sus creaciones.[399] El hombre solo puede comprenderse a sí mismo a través de la historia y las producciones objetivas

[396] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 178 (GS VII, pp. 153-4)
[397] *Ídem.*, p. 233 (GS VII, p. 209)
[398] *Cf.*, Makkreel, R., *Op. Cit.*, p. 308
[399] "En este afán comprensivo se nos abre el reino de los individuos, que abarcan a los hombres y sus creaciones. El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos descansa la Historia." [Dilthey, W. *El Mundo Histórico.*, p. 237 (GS VII, pp. 212-3)]

comunes del espíritu.[400]

No obstante, como dije, la noción de espíritu objetivo aparece sólo en los escritos posteriores a 1900, pero, la acepción de este término no es del todo una novedad en la filosofía de Dilthey. Como se pudo apreciar el espíritu objetivo apela a lo común (*Gemeinsamkeit*) y ésta junto con el concepto de «generación» (*Generation*) –que también apela a lo común-, son nociones altamente desarrolladas por Dilthey antes de 1900 pero que se reiteran luego de esta fecha, tal como se aprecia en el fragmento siguiente de "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu", hecho que remarca la continuidad en su obra (entendiendo por ello un proceso de maduración de su pensamiento).

> Lo que en primer lugar caracteriza a las generaciones, períodos, épocas, son grandes tendencias dominantes que la atraviesan. Se trata de la concentración de toda la cultura de semejante espacio de tiempo en sí misma, de suerte que en la asignación de valores, en la adopción de fines y en el establecimiento de reglas de vida de la época tenemos el patrón para enjuiciar, para apreciar los valores, para calibrar las personas y las direcciones, patrón que presta su carácter a una determinada época. Los individuos, la dirección, la comunidad cobra su significado en este todo por su relación interna con el espíritu de la época (*Geist der Zeit*).[401]

Cabe aclarar, en sintonía con lo expuesto más arriba, que el espíritu de época esbozado aquí por Dilthey no apela a una noción Ilustrada de progreso en sentido universal (del señorío de la razón sobre la sociedad encaminándola hacia un fin común). Solo sirve para identificar el espíritu propio de cada época (la tendencia que la atraviesa). El espíritu de época (*Geist der Zeit*) consiste en un horizonte vital (*Lebenshorizont*), es la demarcación de un tiempo histórico donde los hombres viven (piensan, sienten y creen), en la que los individuos comparten nexos homogéneos, nexos estructurales, nexos efectivos que, en conjunto, dan significado a su tiempo. En el mismo texto que el anteriormente citado, Dilthey sostiene:

> En este sentido se habla de espíritu de una época, del espíritu de la Edad Media, de la Ilustración. Con esto tenemos que cada una de estas épocas encuentra su límite en un horizonte vital (*Lebenshorizont*). Entiendo por tal la limitación en la que viven los hombres de una época por lo que refiere a su pensar, sentir y creer. Existe en ella una relación entre vida, referencias vitales, experiencias de la vida y formación de ideas

[400] *Cf.*, Makkreel, R., *Op. Cit.*, p. 309.
[401] Dilthey, W. *El Mundo Histórico.*, pp. 201-2 (GS VII, p. 177)

que sostiene y vincula a los individuos dentro de un determinado círculo de modificaciones de la captación de objetos, de la formación de valores y de la propuesta de fines. Hay finalidades inexorables que rigen sobre los individuos.[402]

Todo individuo se inserta en una época, en un tiempo que posee un «horizonte vital», una estructura que enmarca el actuar. No obstante, toda tendencia fijada y dominante presenta otra tendencia que se le opone y en la puja entre ambas se generan nuevas formas significativas de la vida histórica común. La conexión estructural de una época, su espíritu objetivo, es el elemento que la caracteriza al dotarla de significado, de una conexión interna de relaciones significativas.[403]

Hasta aquí aclaré las noción de espíritu objetivo dadas por Dilthey posteriormente a 1900, ahora expondré cómo aparecen estas nociones referidas a lo común en los escritos anteriores a 1900 para mostrar la continuidad en el pensar diltheyano.

La «comunidad» (*Gemeinschaft*) refleja el conjunto de interacciones intersubjetivas (interacción de unidades psíquicas),[404] el vínculo de contenidos vitales.[405] Esto es, la presencia de hechos psíquicos, de actos de la voluntad, de enlaces de manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*), que conducen a la formación de la estructura psíquica de cada individuo. En la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) Dilthey sostiene:

Los hechos psíquicos indicados, el de comunidad (*Gemeinschaft*), por un lado, el de dominación y dependencia, por otro (incluida naturalmente la dependencia recíproca), riegan, como la sangre del corazón lo hace con los más finos vasos, la organización externa de la sociedad.[406]

En estas relaciones externas de la sociedad, el derecho, al medir las interacciones entre los individuos y las formas del poder, representa una de las esferas de los sistemas culturales.[407]

Sin embargo, el derecho ofrece otro aspecto por el que es afín a los sistemas culturales. Representa una «conexión de fin» (*Zweckzusammenhang*), una conexión tal la va produciendo cada voluntad, por lo tanto, también la Estatal, en cada una de sus

---

402 *Ídem.*, p. 202 (GS VII, pp. 177-8)
403 "Así tenemos que las relaciones significativas (*Bedeutungsverhältnisse*) que imperan entre las fuerzas históricas de una época se fundan en aquellas relaciones de la comunidad (*Gemeinsamkeit*) y de los nexos efectivos (*Wirkungszusammenhänge*) entre sí que se pueden asignar como direcciones, corrientes, movimientos." [*Ídem.*, p. 202 (GS VII, p. 178)]
404 *Cf.,* Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 54 (GS I, pp. 46-7)
405 *Cf., Ídem.*, p. 57 (GS I, p. 49)
406 *Ídem.*, p. 74 (GS I, p. 68)
407 *Cf.*, *Ídem.*, p. 69 (GS I, p. 64)

> manifestaciones (*Äußerungen*), ya construya caminos, organice ejércitos cree derecho. También esta voluntad Estatal tiene que apoyarse en cada una de sus manifestaciones (*Äußerungen*) no sólo en el derecho sino en la cooperación de los que le están sometidos.[408]

Nótese la importancia del término *Äußerungen –exteriorizar o manifestar-*. Ya en 1883 Dilthey entiende que el mundo humano se constituye a partir de las manifestaciones de la acción, los individuos interactúan, se exteriorizan, en la esfera del mundo compartido, noción que luego de 1900 articulará bajo el concepto de «espíritu objetivo». No obstante, la noción de comunidad no es equiparable ni restringible a una relación de dominación, a una asociación civil, sociedad, o un Estado, a una mera organización política.[409]

La comunidad es el lugar donde habitan los individuos que se relacionan mutuamente y se vinculan a través de su pertenencia a algo común. El «todo común» es el lugar que alberga el conjunto de producciones y manifestaciones (*Äußerungen*) de los individuos. El «todo común» es el punto donde se articulan los legados de las generaciones que preceden a cada individuo y la esfera en donde éste manifestará sus acciones y dejará expresiones como herencias. Por eso, Dilthey sostiene en 1883 que "El individuo se encuentra dentro del sistema y lo considera como una objetividad que se le enfrenta, anterior a él, que le ha de sobrevivir y que actúa sobre él con sus establecimientos."[410] La comunidad es el modo en que se expresa el mundo socio-histórico y el lugar donde los individuos actúan, entretejiendo sus manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*) en relación con este medio.[411] Así, en la comunidad se reproducen nexos comunes y se generan los distintos nexos finales (*Zweckzusammenhänge*)[412] con los que se enfrentan la acción libre individual. En otros términos, la noción de «comunidad» que aparece en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* es un antecedente del concepto de «espíritu

---

[408] *Ídem.*, pp. 81-2 (GS I, p. 77)

[409] "Con estos círculos de comunidad (*kreisen von Gemeinschaft*) fundados en la articulación genealógica y en el asentamiento, se entrecruzan las comunidades (*kreuzen Gemeinsamkeit*) y relaciones de dependencia de tipo permanente que surgen sobre la base de los sistemas culturales de la humanidad (*Kultursysteme der Menschheit*). La comunidad (*Gemeinsamkeit*) de lenguaje se junta a la articulación genealógica y a la vida nacional; la afinidad por el rango de nacimiento, de posesiones y de profesión producen la copertenencia estamental; la igualdad en las circunstancias económicas de posesión, de situación social y de educación que la primera condiciona, agrupa a los individuos en una clase, que se siente formando un todo y enfrenta sus intereses a los intereses de otras clases; la igualdad de las convicciones y de la dirección activa de la vida funda partidos políticos y religiosos: comunidades todas ninguna de las cuales implica por sí misma una asociación." [*Ídem.*, pp. 74-5 (GS I, pp. 69-70)]

[410] *Ídem.*, p. 59 (GS I, p. 51)

[411] Sobre la noción de *Lebensäußerungen* ver "manifestación de la vida" (Segunda Sección, Apartado VI. 2).

[412] Sobre el término *Zweckzusammenhang* ver "conexión estructural" (Segunda Sección, Apartado IV. 2c).

objetivo» que se encuentra en sus obras posteriores a 1900, ambas expresan el modo de exteriorización del curso vital.

Al respecto, también es significativo el ensayo "Acerca del Estudio de la Historia de las Ciencias del Hombre, de la Sociedad y el Estado" (1875) donde se denomina a las ciencias del espíritu como ciencias morales y políticas. Éstas se abocan al análisis de las concreciones históricas como la moral, el derecho, el Estado, la vida histórico-social en su conjunto, más no a las abstracciones de la filosofía moral.[413] No obstante, quisiera a su vez resaltar la aparición en este ensayo de la noción de generación (*Generation*).[414]

En búsqueda de encontrar una dimensión mensurable para las ciencias del espíritu que se oponga a la propuesta por la sociología francesa que subordina el actuar humano a la dimensión causal-natural, Dilthey postula la noción de «generación», un período de treinta años de duración, como mecanismo para medir distintos productos humanos.[415] Sin embargo, la dimensión cuantitativa no es la única acepción de la noción de generación. Ella apela también a la dimensión cualitativa al referir a lo común humano, que no debe asimilarse a la noción de homogeneidad dada en la naturaleza. Lo «común» de una generación implica un conjunto de experiencias compartidas en una temporalidad concreta (en Estados, sociedades y culturas), un «horizonte vital» dentro de un curso temporal, el cual fija un número limitado de posibilidades. Es decir, la vida humana es temporalidad en interacción con un todo significativo (espíritu objetivo, generación y comunidad).

Esta noción de generación aparece también en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) con la misma acepción y en referencia al historiador biográfico como aquel que expone de manera más "adecuada" (en el sentido de más cercana a la realidad epocal) los hechos históricos. El historiador analiza las unidades de vida valiéndose de conceptos "tipos" (tipos diltheyanos), un conjunto de representaciones generales a cotejar poniéndolo en relación con el curso de la vida. Así el historiador logra captar el curso histórico en que encuadra cada individuo sus acciones. Para Dilthey, el historiador biográfico, al captar el curso histórico de la vida elimina el proceder histórico abstracto del historiador de archivo.[416]

En sus estudios psicológicos Dilthey desarrolla el principio de individuación como el modo de exponer en una «idealidad» normativa la relación entre la interioridad de los

---

[413] Dilthey, W., *Psicología y teoría del conocimiento*, pp. 374ss (GS V, pp. 33ss)

[414] Para un estudio detallado de la aparición y función en la filosofía y la historia del término «generación» *Cf.*, Marías, J., *El Método Histórico de las Generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1949.

[415] *Cf.*, Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 378 (GS V, p. 37)

[416] *Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 42 (GS I, p. 34)

individuos y lo externo. El principio de individuación apunta a la infinita variedad de personas y sus singularidades, alude a la salida del encierro en el yo como una totalidad. Es su puesta en relación con el tiempo histórico. Es el principio de lo vivo al que se abocan las ciencias del espíritu. Así, el principio de individuación permite generar los tipos (*typen*), una configuración ideal que consiste en una generalización de las formas básicas de la vida psíquica. Los tipos, con su carácter general y comparado, conlleva la imposibilidad de concebir al individuo encerrado en sí mismo. No es un guiño al mecanismo cuantificativo de las ciencias naturales sino un principio hermenéutico que relaciona los individuos con su tiempo histórico (su *Lebenshorizont*).[417] Es decir, la producción de tipos generales se da a partir de la puesta en relación de los individuos con su época. Ella permite producir conceptos generales que articulen a los distintos individuos bajo características generales compartidas. Todas nuestras concepciones se articulan alrededor de las tipificaciones. Sostiene Dilthey: "De aquí resulta que la representación de la individuación se halla condicionada, siempre, de un modo subjetivo, y, más concretamente, de un modo personal, nacional, y en sucesión histórica."[418]

El historiador produce tipos, desarrolla formas básicas de vidas psíquicas como el resultado de la articulación con un mismo nexo cultural, histórico, épocas, naciones, sexo, edad, etc. Esta tipificación le permite al historiador generar un modo de acceso al hecho histórico, el cual debe ser cotejado con los datos obtenidos y los individuos originales. El tipo general es una abstracción, una forma vacía que requiere ser llenada por el curso de la vida, la acción del individuo y su relación con el mundo socio-histórico. Es decir, el principio de individuación es solo una herramienta, un modo de acceso a la realidad y nunca la reemplaza, por lo cual necesita siempre de ser cotejada con la realidad de la cual pretende dar cuenta.

Así, para Dilthey, el historiador de archivo (el historiador pragmático del siglo XVIII) no puede quedarse con los documentos ya que estos, vistos en sí mismo, son meras abstracciones, representaciones estancas de la vida. El historiador deberá devolverle la vida a los archivos al ponerlos en contacto con el curso de vida propio de su tiempo histórico. Dilthey sostiene que el individuo, eje de una biografía, deja documentos o expresiones de su vida, estos son parte de su vínculo con el todo «común», con su época y con la «generación» a la que pertenece. Por ello, en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) previo a su definición del hombre como «punto de cruce», Dilthey sostiene:

[417] *Cf.*, De Mull, J., *Op. Cit.*, pp. 179ss.
[418] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 323 (GS V, p. 283)

> Las dificultades del conocimiento de una unidad psíquica se multiplican por la gran diversidad y singularidad de estas unidades, que actúan conjuntamente en la sociedad, por la complicación de las condiciones naturales en que se hallan entrelazadas, por la acumulación de interacciones que tiene lugar por la sucesión de generaciones y que no permiten inferir directamente los estados de tiempos anteriores arrancando de la naturaleza humana tal como hoy la conocemos o los estados actuales de la sociedad a partir de un *«tipo general»* de esa naturaleza humana. Y, sin embargo, todo esto queda más que compensado por el hecho de que yo mismo, que me conozco y vivo por dentro, constituyo un elemento de ese cuerpo social y que los demás elementos son semejantes a mí y captables de igual modo por mí, en su interioridad. Comprendo la vida de la sociedad.[419]

En oposición a las tendencias naturalistas de encontrar una esencia propia del hombre, Dilthey sostiene que el hombre comprende la historia porque es un ser histórico. El hombre es un producto de la interacción entre generaciones, entre distintos estados comunes y con las distintas esferas de la objetivación del espíritu; en conjunto ellas son el medio en el cual el hombre habita; son el mundo de las estables manifestaciones de la vida (*Lebensäußerungen*) por intermedio de los cuales los hombres realizan sus fines. Para Habermas, en este punto la filosofía de Dilthey cae en un círculo vicioso.[420] Dilthey sostiene que "El espíritu no comprende más que lo que ha creado."[421] El círculo vicioso se produce aquí para Habermas porque, según él, Dilthey expresa esto bajo su filosofía de la vida, la cual no es más que la postulación de un mundo trascendentalmente determinado por la vida. Según esta concepción de Habermas el sujeto cognoscente participa en la producción objetiva histórica y, por ello, es posible que obtenga un conocimiento de ella, el individuo participa de la vida y por ella puede generar sus saberes. No obstante, Habermas interpreta esta producción no en términos de los actos de la voluntad propios de los individuos sino de la acción del espíritu objetivo. En otras palabras, según su interpretación, el círculo vicioso se produce porque en Dilthey el espíritu es quien se objetiva y quien reflexiona sobre sus manifestaciones. De este modo, siguiendo a Habermas, Dilthey no encuentra una lógica satisfactoria para las ciencias del espíritu y la importa desde el postulado de una vida omnipresente.[422] En este sentido, la crítica de

---

[419] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 45 (GS I, p. 37). Las cursivas son mías.
[420] *Cf.*, Habermas, J., *Op. Cit.*, pp. 156ss.
[421] Dilthey, GS VII, p. 148 (trad. ropia. Para confrontar con la traducción en las obras publicadas por FCE, ver: Dilthey, *El Mundo Histórico*, p. 172)
[422] Abordaré la crítica de Habermas a la noción diltheyana de vida en el apartado denominado "Estructura adquirida de la vida psíquica" (Segunda Sección, Apartado IV. 2)

Habermas que concibe al espíritu diltheyano como un absoluto omnipresente que se despliega asimismo parece no haberse hecho eco de las objeciones que Dilthey le efectúa a la noción de Espíritu hegeliana.

Por oposición, Moya Espi sostiene, correctamente, que la vida, para Dilthey, no es una fuerza oscura que remplaza al Espíritu Absoluto hegeliano, tampoco se asemeja al vitalismo nietzscheano que opone vida a espíritu. Asimismo, la vida no puede ser interpretada en términos ontológicos dando origen a una metafísica virtual.[423] Sostengo que Dilthey analiza la vida desde una fenomenología, expone y describe la vida tal y como ella se presenta. Entiendo que Dilthey, contrariamente a la acusación de Habermas, no cae en un círculo vicioso ya que su análisis fenomenológico de la vida da como resultado el círculo virtuoso de la hermenéutica.[424]

Para Dilthey, el plano de la vida de cada individuo es un estado interno, un mundo de experiencias internas (diferente de la mera experiencia externa postulada por las ciencias naturales) que se exteriorizan y constituyen múltiples relaciones con el mundo social, dando como resultado objetivaciones históricas. Dilthey sostiene que en estas exteriorizaciones objetivadas (espíritu objetivo, comunidad y generación) las ciencias del espíritu encuentran su verdadera fundamentación. Como se verá, contra la posición de Habermas, esto no es un argumento que utiliza Dilthey para reintroducir las objetivaciones dentro de un flujo vital artificialmente constituido por su filosofía de la vida. Sostengo que la filosofía de la vida no es una construcción artificiosa, aunque el postulado diltheyano de la vida pueda ser cuestionado.[425] La vida es el principio del que parte toda la filosofía de Dilthey, a partir de allí se puede entender que la exteriorización de la vida pertenece a la manifestación objetiva de un individuo que, a lo largo de su vida, interactúa con otros, generando estructuras duraderas (espíritu objetivo). Como sostiene en 1883:

> Los individuos actúan en la interacción de la vida histórico-social, al tratar de realizar una multitud de fines, con el juego vivo de sus energías. A consecuencias de la limitación de la existencia humana, las necesidades que radican en su naturaleza no

---

[423] A tales efectos ver: Moya Espí, C., *Op. Cit.,* Capítulo octavo, apartado cuarto.

[424] Sobre una noción del círculo hermenéutico en términos virtuosos véase los desarrollos de Gadamer en el capítulo 9 y 10 de su obra *Verdad y Método*. (Gadamer, H-G, *Verdad y Método*, Tomo I, Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 331ss.)

[425] Para un análisis al respecto véase el apartado dedicado a la “Estructura adquirida de la vida psíquica” en la presente tesis (Segunda Sección, Apartado IV. 2).

son satisfechas por la actividad aislada de los individuos, sino en la división del trabajo humano y en la marcha sucesiva de las generaciones.[426]

La riqueza de la vida psíquica hace posible múltiples modos de interacciones, diversos sistemas socio-culturales y son éstos los que perduran en el tiempo y hacen plausibles los medios para la realización de los fines. También en 1883 Dilthey sostiene:

> Así encontramos que en la historia se entrelazan las asociaciones de duración más diversa. Al agrupar la vida de la asociación a las sucesivas generaciones en un estructura que las sobrevive, se va acumulando bajo esta forma sólida, como bajo una capa protectora, todo el acervo conquistado por el trabajo de la especie dentro de los sistemas culturales.[427]

En síntesis, la noción tardía que apela al mundo del «espíritu objetivo» (*die Welt des objektiven Geistes*) refiere a lo «común», lo compartido y producido por los individuos en sus múltiples interacciones y expresiones. No obstante, en contraste con la interpretación de Apel,[428] como se pudo observar, la apelación a lo compartido, exteriorizado y objetivado no es nueva en Dilthey. Ella tiene pues la misma acepción que la noción temprana de comunidad (*Gemeinsamkeit*) y de generación (*Generation*). En otros términos, todos refieren a la esfera compartida de las exteriorizaciones evocando a las manifestaciones y expresiones de la vida humana, del actuar humano. Entiendo que la figura del «espíritu objetivo» es para Dilthey la articulación bajo un conceto de todo esto que reifere al mundo en «común», a un «horizonte vital». Como se verá en los apartados subsiguientes, la experiencia interna es exteriorizada en estas distintas formas de manifestaciones de vida. Ellas se objetivan sobre lo común. Sobre esta base sólida Dilthey estructura el saber válido de las ciencias del espíritu. Para Apel, el intento diltheyano de eliminar el espíritu absoluto e incorporarlo dentro del espíritu objetivo obedece a la necesidad de suprimir la filosofía especulativa y la generación de valores absolutos. Para este intérprete, si bien Dilthey elimina las concepciones metafísicas de Hegel, por otro lado, no logra con ello superar el problema de la relatividad histórica. De modo que, según Apel, Dilthey no puede obtener, tal como se proponía, un saber válido y objetivo para las ciencias del espíritu porque introduce la aporía relativista de todas las acciones humanas a

---

426 Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p 51 (GS I, p. 43)
427 *Ídem.*, p 71 (GS I, 65)
428 *Cf.*, Apel, K-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, Op. Cit., 1979, p. 19ss.

través de su noción histórica de espíritu objetivo.[429] En este punto sostengo que Apel no comprende adecuadamente la propuesta de Dilthey. Como se dijo, la noción de espíritu objetivo no es del todo una novedad pues existen otros conceptos diltheyanos que apelan a lo común tal como el de comunidad y generación. A través de ellos, tal como se verá, entiendo que Dilthey logra evitar la relatividad si se entiende por ello la noción de relativo-relacional propuesta por Cristin.[430]

Anticipando un poco los temas que se expondrán a lo largo de esta sección se debe decir que todo saber producido en las ciencias es relativo relacional, es un saber empírico contrastable con los tipos comunales y las exteriorizaciones del mundo humano. Cada sistema cultural posee nexos teleológicos, tipos estructurales, que organizan las interacciones de la vida diaria. El análisis del mundo humano se posa sobre estos nexos efectivos y las exteriorizaciones del mundo compartido. Las exteriorizaciones del mundo humano son el producto del actuar de los individuos, el corolario de su interioridad puesta en contacto con otras interioridades y el mundo compartido. El movimiento del espíritu, que no es otra cosas que el actuar humano (no la acción de una fuerza supra humana y ahistórica), es ese constante paso de la interioridad a la exterioridad que refleja la acción de los individuos en su relación inescindible con el mundo. En el devenir de la vida del espíritu (aquella que contiene la vida individual y las exteriorizaciones e interacciones intersubjetivas) se encuentra la diversidad y multiplicidad de formas de vida. El individuo, como se mostrará en el apartado siguiente, no es en Dilthey un ser abstracto, sino un ser que vive en el mundo. Sólo a partir del contacto con este mundo compartido es que el individuo adquiere sus estructuras y puede realizar sus múltiples manifestaciones. Solo apelando a sus objetivaciones Dilthey encontrará un saber objetivo relativo-relacional para las ciencias del espíritu.

III. El hombre como «punto de cruce»

Como dije, el individuo no es para Dilthey un ser aislado, un simple receptor, una monada cerrada, sino un centro configurador y apropiador de las relaciones histórico-sociales, de sus ideales y de sus impulsos. En este sentido Dilthey sostiene en *La Esencia de la Filosofía* (1907):

---

[429] *Ídem.* p. 119.

[430] *Cf.*, Cristin, R., *Fenomenología de la Historicidad, el Problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, *Op. Cit.*, pp. 40 y 78.

> El hombre individual, como ser aislado, es una mera abstracción. El parentesco de sangre, la convivencia local [vida local en comunidad], la cooperación en el trabajo, en la competencia y en la faena común, las múltiples conexiones que se producen de la prosecución común de los fines, las relaciones de poder en el mandato y la obediencia hacen al individuo miembro de la sociedad. Como esta [la] sociedad se compone de individuos estructurados, en ella operan también las mismas regularidades estructurales. La teleología subjetiva e inmanente de los individuos se manifiesta en la historia como desarrollo. Las regularidades psico-individuales [de las vidas anímicas particulares] se transforman en regularidades de la vida social.[431]

Las relaciones, formaciones, configuraciones, expresiones y objetivaciones son productos de la condición humana general (me refiero a la concepción del hombre que en tanto ser histórico genera sus estructuras), donde lo importante es la función mediadora de cada individuo con su entorno socio-cultural y el mundo natural. Es en este contexto donde se puede comprender por qué para Dilthey sólo existe una experiencia propia de las ciencias del espíritu. Ella es la experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*), la experiencia del sentido vital, dadas en el mundo práctico y no contemplativo; la experiencia interna, la experiencia externa y las vivencias, tantas veces referidas por Dilthey en sus diversos trabajos, son todas ellas modos en que el individuo se relaciona con el mundo externo. En este contexto, la *inmanencia*, como se observará, es aquella relación de interioridad que posee el individuo (en tanto ser histórico) en sus múltiples experiencias de mundo. En otras palabras, la *inmanencia* no refiere a la interioridad más íntima del sujeto sino a la imbricación del individuo con su entorno. Estas interacciones constituyen tanto al individuo como a ese mundo de sentido del que deben dar cuenta las ciencias del espíritu. Por lo tanto, Dilthey supera el análisis epistemológico por medio de su indagación fenomenológica sobre la vida del espíritu, las exteriorizaciones de la vida humana. El mundo humano, en tanto interacción de individuos, es formación (*Bildung*) de valores, ideas, sentimientos y fines que van generando proceso de configuraciones (*Gestaltungen*) dados en el devenir tanto de la historia y la sociedad como en cada individuo.[432] El hombre

---

[431] Dilthey, W., *Teorías de las Concepciones del Mundo*, p. 179 (GS V, p. 375)

[432] Sostiene Moya-Espí, "Las ciencias del espíritu constituyen, pues, un grado superior en el proceso de la *Gestaltung* que es propio de la interacción práctica del hombre con su entorno." (Moya Espí, C., *Op. Cit.*, p. 143). El hombre configura su existencia interna, su relación con el mundo exterior y el mundo social; los conceptos y categorías de la vida también tienen esa función configuradora. La *Gestaltung* se objetiva en las instituciones (que luego Dilthey denominará espíritu objetivo) donde el hombre se forma (*Bildung*) a través de múltiples interacciones no deterministas con el entorno socio-cultural. La interacción y formación unitaria que constituye la *Bildung* es un caso particular de la *Gestaltung* y por ello se da esa tensión constante en la

ya no puede pensarse en abstracto, como un ser racional, sino en su vida concreta y contextual, que se expresa en múltiples manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*). Dilthey concibe al hombre como un ser viviente en el mundo donde actúan las diversas fuerzas de su acción intencional-cognoscitiva, pero también las de su vida volitiva-sentimental y las del mundo con que se relaciona. La noción de hombre como «punto de cruce» refleja esa íntima conexión de lo individual y lo plural.

Resulta importante concebir como una noción central en Dilthey su apreciación del hombre como «un punto de cruce» con la sociedad o comunidad. A los efectos de remarcar la centralidad de dicha concepción efectuaré un análisis retrospectivo de su obra. Esta indagación posibilitará ver cómo dicho término aparece transversalmente a lo largo de su obra.

En uno de sus textos posteriores a 1900 Dilthey postula en estos términos la relación entre los individuos y sus sistemas culturales, "[…] el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera sino que se halla entretejido (*verwebt*) en él"[433] y un poco más adelante: "Se presenta ahora las siguientes cuestiones: yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretejido (*verwebt*) en las interacciones de la sociedad como un [punto de] cruce (*kreuzungspunkt*) de sus diversos sistemas."[434]

Anteriormente a 1900 Dilthey postula la acepción del hombre como «punto de cruce». En su *Introducción a las ciencias del Espíritu* (1883) Dilthey sostiene:

> El individuo es […] un elemento de la interacción de la sociedad, un *punto de cruce* de los diferentes sistemas de interacciones, que reacciona con una voluntad consciente y con la acción sobre la influencia de esos sistemas y que es, al mismo tiempo, la inteligencia que contempla todo esto y lo investiga.[435]

Más adelante en la misma obra sostiene: "El individuo es un punto de cruce de una pluralidad de sistemas que se van especializando con progresiva finura en el curso de la cultura que marcha."[436] Asimismo, Dilthey postula, en los mismos términos, esta íntima relación entre individuo y cultura (yo-tú-mundo) en 1875:

> El individuo es, al mismo tiempo, un elemento en las interacciones de la sociedad, un *punto de cruce* (*kreuzugspunkt*) de los diversos sistemas de estas interacciones,

---

obra de Dilthey entre individuo y comunidad, individuo y sociedad. Aquí es central la noción del hombre como «punto de cruce».

[433] Dilthey, *El Mundo Histórico*, p. 304. (GS VII, p. 277)

[434] *Ídem.*, p. 304. (GS VII, p. 278)

[435] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 45-6 –el subrayado es mío-. (GS I, p. 37)

[436] *Ídem.*, p. 58. (GS I, p. 51)

reacciona con una dirección volitiva y con una acción consciente sobre los efectos de la misma y, por otra parte, es una inteligencia contempladora, investigadora.[437]

Así, dado que el concepto de hombre como «punto de cruce» es postulado ya en 1875, se puede decir que tempranamente encontramos en Dilthey la clásica *relación hermenéutica* del todo y las partes.

Asimismo, la noción de hombre como punto de cruce es complementaria a la de «ser entretejido» históricamente. Este vínculo del hombre con su mundo histórico-social es remarcado por Dilthey ya en las cartas personales de 1860:

> La dirección del actual espíritu alemán es: captar al hombre como ser esencialmente histórico, cuya existencia se realiza solamente en la sociedad. Tiene que ser vivificado a partir de la comprensión de esta sociedad.[438]

Finalmente es importante remarcar, con el fin de resaltar la continuidad y no la ruptura en la obra de Dilthey,[439] que desde su juventud remarca este vínculo del individuo con su mundo. No obstante, además de la continuidad en su obra, todos estos fragmentos muestran el intento de Dilthey, en un claro acto de diferenciarse de Hegel, por destacar a los individuos como soporte los sistemas culturales y viceversa. El hombre –creador de sus producciones, sus objetivaciones de la vida (*Lebensobjektivationen*), ser contemplador y enjuiciador- es generador de sus fines y valores, por tanto estos no vienen impuestos producto del devenir de la Idea. Asimismo, estas objetivaciones de la vida, como su núcleo es el hombre, pueden ser captadas psicológicamente. En otros términos, como se expondrá más adelante, las manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*) u objetivaciones del espíritu expresan los «nexos finales» (*Zweckzusammenhänge*) –los valores y las normas fijadas de manera duradera- que llevan implícitos una «conexión estructural» (*Strukturzusammenhang*) -la trama de valores y significados vivenciados que concatenan el mundo humano-. Estos, en un claro sentir hermenéutico, se constituyen primariamente en los individuos pero, en tanto estos son «puntos de cruce», también las adquieren; cabe aclarar que igualmente son «puntos de cruce» las comunidades, naciones y sistemas culturales. Aquí se puede apreciar nuevamente las nociones de espíritu objetivo,

---

[437] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 401. El subrayado es mío. (GS V, p. 63)

[438] Dilthey*, Der Junge Dilthey. Ein Lebensbild in Brifen und Tagebücher 1852-1870 zusammengestellt von Carla Misch geb. Dilthey*, Leipzig y Berlín, 1933, p. 124 (extraído de Franco Díaz de Cerio Ruiz, p. 46)

[439] Esto da por tierra esas dos clásicas concepciones de Dilthey una que lo concibe como un psicologista que cae en un solipsismo y otra que postula la existencia de dos Dilthey, uno psicologista y otro hermeneuta. La preocupación por el hombre, en tanto individuo, y por su mundo, en tanto lugar de la intersubjetiva, donde el mundo ya no es mera representación sino el lugar de acción de la «vida humana», está en Dilthey desde temprana edad y recorre todas sus reflexiones y pensamientos.

generación y comunidad se articulan con la de individuo como punto de cruce. "Como el individuo, así también todo sistema cultural, toda comunidad, tiene un centro en sí misma. En ellos la captación de la realidad, la estimación de valores, la producción de bienes se enlazan en un todo."[440] No obstante, este centrarse en sí mismo, no es reflexivo-abstracto sino histórico.[441] Se puede concluir entonces que, para Dilthey, el hombre es un ser histórico; un ser viviente dotado de voluntad, acción y libertad que interactúa con su entorno y con los otros. La vida y la vivencia trascienden así el mero ámbito subjetivo y se encaminan hacia la comprensión del hombre y de la historia.

La psicología, como ciencia particular fundamental (no ciencia fundante) para la constitución de las ciencias del espíritu, debe ampliar su campo a las acciones prácticas del hombre. Esto es en parte esa relación hermenéutica del todo y las partes, siempre se parte de lo general, lo común a todos y se busca lo particular, lo que hace al individuo diferente a otros. No obstante, esta relación del todo-parte no es una subordinación de la parte al todo, ni un círculo vicioso, ya que se da en ambos sentidos y a la vez marca una relación ineludible. El sentido hermenéutico del mundo humano solo se logra en el momento en que el hombre se concibe como generador de sus relaciones, cuando sus acciones internas y su actividad práctica logran exteriorizarse para entrar en contacto con otros hombres y con las formaciones significativas de lo histórico-social, esto es el «espíritu objetivo» (las comunidades, lo común, la cultura y las generaciones). Este es la acepción y el alcance de la noción de *hombre como punto de cruce* o como *ser entretejido*. Por ello, la actividad libre y creadora de la vida humana y los acontecimientos históricos, esto es, el individuo y sus manifestaciones (*Äußerungen*) u objetivaciones (la expresión y la vida objetivada) son los objetos de estudios de las *ciencias del espíritu*.[442]

En síntesis, el individuo se desarrolla a través de relaciones de intención e impedimento dadas en conexión con el curso de la vida. Es dentro de este curso que las vivencias del individuo tienen un carácter «común». El espíritu objetivo (en tanto incluye el de comunidad y generación) es el trasfondo sobre el cual se erigen todas las vivencias

[440] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, pp. 178-9. (GS VII, p. 154)
[441] "Los diversos soportes de la creación se hallan entrelazados en conexiones histórico-sociales más amplias; así, tenemos las naciones, las épocas, los períodos históricos. Así surgen formas más complicadas del nexo histórico." [*Ídem.*, p. 178. (GS VII, p. 154)]
[442] Así, comprender a un hombre es comprender también su época, al respecto Moya Espí sostiene: "[...] comprender a un hombre es siempre estudiar un nexo de fuerzas objetivas y subjetivas, un nexo de interacción que trata de constituirse -y lo logra o no- como unidad de una obra de una personalidad, comprender a un hombre es siempre comprender a una época. (Moya Espí, *Op. Cit.*, p. 176)

individuales.[443] El individuo es un ser entretejido (*verwebt*) pues está inmerso, desde su nacimiento, en el curso de la vida (*Lebensverlauf*) de la comunidad (*Gemeinsamkeit*). Este mundo común es el «espíritu objetivo», aquel sobre el cual, como sostiene Dilthey, hablan las ciencias del espíritu. Espíritu objetivo que no es una estructura suprahistórica ni un ideal ahistórico. Él se constituye a través de las interacciones de los individuos. Ellos, en tanto seres entretejidos (*verwebt*) como un punto de cruce (*kreuzungspunkt*) en el mundo histórico (*geschichtliche Welt*), generan expresiones y múltiples manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*), las cuales se objetivan en el devenir histórico. Las nociones de «punto de curce» y de «entretejido» son los elementos constitutivos del «hombre entero».

Expuesta esta relación hermenéutica de base (en cuanto círculo virtuoso) dada entre el individuo y sus objetivaciones me adentraré en los estudios sobre la vida psíquica efectuados por Dilthey. Luego de lo expuesto precedentemente, se puede comprender que los estudios psicológicos llevados adelante por Dilthey no buscan exponer la estructura psíquica de un sujeto lógico, ni hablan sobre un individuo abstracto. Sus estudios psicológicos son un medio para comprender el ser histórico y el mundo humano. En otros términos, los estudios psicológicos, a los que me abocaré en el apartado siguiente, consisten en el análisis llevado adelante por Dilthey para describir la estructura de los individuos en tanto seres históricos y ejes configuradores del mundo histórico-social.

IV. Psicología

Si bien es cierto que Dilthey sostiene que la psicología es una ciencia fundamental para lograr la fundamentación de las ciencias del espíritu, no es menos cierto que, ella también es una de las tantas ciencias particulares que la componen. Por ello sostiene:

> Como la psicología no abarca en modo alguno todos los hechos que son objeto de las ciencias del espíritu o (lo que viene a ser lo mismo) los hechos que la experiencia nos permite captar en las unidades psíquicas, resulta que la psicología tiene por objeto únicamente un contenido parcial de aquello que ocurre en cada individuo. Por eso sólo mediante una abstracción puede ser destacada de la ciencia total de la realidad histórico-social y sólo en relación constante con ella puede ser desarrollada. Cierto que la unidad psicofísica se halla cerrada en sí misma, pues para ella puede ser un fin aquello únicamente que su voluntad se propone, puede ser valioso lo que así se le ofrece a su sentimiento y real y verdadero lo que se corrobora como cierto y evidente ante su conciencia. Pero este todo así cerrado, cierto en la autoconciencia de su

[443] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, pp. 228ss (GS VII, pp. 203ss)

> unidad, se ha presentado únicamente engarzado (*Zusammenhang*) en la trama de la realidad social; su organización nos lo revela como recibiendo influencias de fuera y devolviéndola; todo su contenido no forma más que una figura singular pasajera dentro del contenido amplísimo del espíritu en la historia y en la sociedad; como que el rasgo supremo de su ser consiste en que puede vivir en algo que no es él mismo.[444]

La psicología no debe concebirse como una ciencia aislada que analiza una psiquis cerrada (psicología explicativa). La psicología indaga al individuo que es un ser social (un punto de cruce, un ser entretejido) pero ella también es una ciencia particular dentro de un conjunto de entramados de ciencias que componen las ciencias del espíritu. Como sostiene De Mull, el acceso al mundo histórico se realiza, para Dilthey, solo a través de la labor interdisciplinaria de muchas ciencias particulares y no a partir de una única ciencia total (una superciencia).[445] Pero como para Dilthey el individuo es el eje de las ciencias del espíritu resulta fundamental una psicología que brinde un análisis científico de la estructura psíquicas de las unidades de vida.

> El análisis encuentra en las unidades de vida, en los individuos psicofísicos, los elementos que componen la sociedad y la historia, y el estudio de estas unidades de vida forma el grupo más fundamental de ciencias del espíritu.[446]

No obstante, el individuo es, como se vio, un ser histórico-social y por tanto, las ciencias del espíritu también son ciencias histórico-sociales. Si la fundamentación de las ciencias del espíritu fuera sólo psicológica no podría acaparar todo el espectro de su objeto de estudio. El objeto de dichas ciencias es el hombre histórico y sus producciones. Sin embargo, Dilthey no estaba conforme con los análisis de su época respecto de la sociedad. La sociología de su época proponía el concepto de "organismo social", lo que para Dilthey representaba la subordinación del mundo humano a la causalidad del mundo natural.[447] Por ello propone un nuevo camino para el estudio del individuo y la sociedad.

En el plano de la psicología, el punto de partida del análisis de Dilthey sobre la vida anímica queda explícitamente señalado en la disputa, por él propuesta, entre la psicología

---

[444] Dilthey, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu,* p. 39 (GS I, pp. 29-30)
[445] *Cf.* De Mull, J., *Op. Cit.*, p. 139. También véase: Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 90 (GS I, pp. 86-7)
[446] *Ídem.,* p. 38 (GS I, p. 29)
[447] Al respecto ver las críticas de Dilthey al positivismo expuestas en "Dilthey y la filosofía de Comte y los positivistas" de la presente tesis (Primera Sección, Apartado II)

explicativa y la descriptiva-analítica que se encuentra plasmada en su famosa obra "Ideas acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica" (1894). [448]

Allí, Dilthey busca analizar la operatoria de la psicología de su época para encontrar sus preconceptos y errores y, a partir de la oposición a este proceder, desarrollar una nueva psicología que permita fundamentar las ciencias del espíritu. Esta nueva psicología, descriptiva y analítica, es empírica ya que se posa sobre la experiencia de la vida anímica.[449] En base a la observación y no a hipótesis axiomáticas, esta psicología busca explicitar el conjunto estructural de las unidades psicofísicas de la vida, aquellas estructuras que articulan e inciden sobre las tres dimensiones de la vida psíquica (la afectiva, la intelectiva y la volitiva).[450] No obstante, cabe aclarar, contra la interpretación que postula dos etapas contrapuestas en la obra de Dilthey (me refiero a la psicológica –hasta 1900- y hermenéutica –desde 1900), que la propuesta de una psicología descriptiva también se encuentran en su texto "Fundación de las ciencias del espíritu" posterior a 1900.[451] De este modo, la psicología no es descartada por el análisis hermenéutico como expresa aquella interpretación antedicha sino que, como se vio, el plano hermenéutico está presente en toda la obra de Dilthey. Refuerza aún más este punto una nota introducida por el autor en dicha obra donde al respecto sostiene "Esta parte descriptiva de la investigación representa una continuación del punto de vista adoptado en mis trabajos anteriores."[452] Como se puede observar en dicho texto el plano psicológico y hermenéutico conviven y se nutren mutuamente. Para Dilthey toda psicología bien fundada parte del individuo como un ser activo, una interacción con las múltiples esferas de la vida en común.

Gracias al recorrido trazado en los apartados anteriores a esta sección se puede comprender que la propuesta diltheyana de una psicología parte, entonces, del individuo como un ser histórico, un punto de cruce, un receptor, creador y reproductor de manifestaciones culturales. En otras palabras, para Dilthey, entender la estructura anímica del hombre es comprenderlo hermenéuticamente como la vida anímica en contacto con las manifestaciones (*Äußerungen*) duraderas del espíritu. Por ello Dilthey concibe a la

---

[448] Dos son los temas centrales de esta obra. Por un lado, el análisis de la vida anímica al cual me aboco en el apartado "estructura adquirida de la vida psíquica" y, por el otro, la confrontación con entre la psicología explicativa y la propuesta de Dilthey de una psicología descriptiva y analítica. El eje que regula esta confrontación propuesta por Dilthey es el uso indebido de las hipótesis por parte de la psicología explicativa. Este tema será abordado en este apartado.

[449] Recuérdese la distinción esbozada en la "Introducción" de la presente tesis entre «experiencia externa» y «experiencia interna».

[450] *Cf.*, Van Kerckhoven, G. "El desarrollo de la idea de psicología en W Dilthey. En torno a las Ideas y su lectura fenomenológica", en *Revista de filosofía*, vol. XII, nº 21, Madrid, 1999 p. 186.

[451] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo histórico*, pp. 12-3. (GS VII, pp. 9-10)

[452] *Ídem*., p. 16. (GS VII, p. 13)

estructura psíquica como «adquirida», dejando de ser, como en las teorías psicológicas explicativas precedentes, una estructura *a priori*.

1. Controversia entre psicología explicativa y psicología analítica y descriptiva

Para comprender la estructura de la vida anímica propuesta por Dilthey entiendo que primeramente se debe abordar los puntos principales de su disputa con la psicología explicativa a la que caracteriza como materialista. Según Dilthey, ella: "Pretende explicar la constitución del mundo psíquico según sus elementos, fuerzas y leyes, lo mismo que la física y la química explican la constitución del mundo de los cuerpos."[453] Aquí resuena la distinción entre ciencias naturales y del espíritu que se abordó en el apartado sobre el positivismo de la sección anterior (disputa que para Lessing muestra la actualidad del pensamiento diltheyano).[454] Para Dilthey el yerro de la psicología explicativa fue subordinar el mundo humano y la vida psíquica al conjunto de leyes y relaciones causales del mundo material.[455]

Según Dilthey, la escuela de la psicología explicativa realiza dicha subordinación por medio de la hipótesis del paralelismo entre procesos psíquicos y físicos; sostiene el principio de que ningún fenómeno psíquico se produce sin que esté acompañado de uno físico que lo regula, postulando a partir de ello leyes deterministas de la vida psíquica.[456] Dentro de esta disputa entre la comprensión y la explicación quisiera puntualizar aquí sobre uno de los problemas que según Dilthey es propio de la psicología explicativa. Me refiero al tipo de hipótesis que ellas manejan y la forma en que las utilizan. En líneas generales Dilthey entiende por una hipótesis:

> Todo razonamiento que trata de completar inductivamente un conjunto de experiencia debe designarse, en principio, como hipótesis. Porque la conclusión contenida en él encierra una expectativa que se extiende, por encima de lo dado, a algo no dado. Este tipo de razonamientos completadores se dan, naturalmente, en todo género de exposición psicológica. No puedo reducir un recuerdo a una impresión anterior sin la

[453] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 193. (GS V, p. 139)
[454] *Cf.*, Lessing, H-U, *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*, Böhlau Verlag, Germany, 2011, p. 16.
[455] "Se trata de una idea extraordinariamente osada, que albergaría la posibilidad de un desarrollo inmenso de las ciencias del espíritu en un sistema riguroso de conocimiento causal que correspondería a la de las ciencias de la naturaleza. Como toda teoría psíquica trata de cobrar conciencia de las relaciones causales de la vida anímica, la característica diferencial de la psicología explicativa consiste en su convicción de poder lograr un conocimiento completo y transparente de los fenómenos psíquicos valiéndose de un número limitado de elementos unívocamente determinados." [Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 193. (GS V, p. 193)]
[456] *Cf., Ídem.*, pp. 215-6. (GS V, pp. 164-5)

> ayuda de un razonamiento semejante. Sería también injusto reprochar a la psicología explicativa el empleo de tales elementos, ya que tampoco la psicología descriptiva podría prescindir de ellos.[457]

Por lo expuesto queda claro que Dilthey no está en contra de la utilización de hipótesis para el proceder científico, es más para él todo desarrollo científico comienza o culmina en ellas. El problema que señala Dilthey no es éste sino el materialismo implícito en las hipótesis que la psicología explicativa toma como base para su construcción. En otras palabras, Dilthey no critica el uso de hipótesis sino el proceder axiomático-deductivo que lleva a la psicología explicativa a fundamentarse sobre el modelo nomológico.

Dilthey reconoce que el proceder hipotético de las ciencias naturales es producto de una confrontación de hipótesis y que el aumento de la probabilidad de una por sobre la otra (su fuerza explicativa) marca el mecanismo por el cual una triunfa. Son las matemáticas y los experimentos los modos en que las ciencias naturales aumentan al máximo su grado de exactitud y seguridad. Ahora bien, trasladar esto al mundo psíquico como lo pretende la psicología explicativa es, para Dilthey, un error. Los positivistas y la psicología explicativa parecen olvidar, según Dilthey, la diferencia entre los objetos de estudios, el uso libre o no de la experimentación y la mensurabilidad que poseen las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Respetar el objeto propio de estas últimas ciencias le permite a Dilthey sostener que las ciencias de la naturaleza son explicativas, en tanto las ciencias del espíritu son comprensivas.[458]

Además de la disputa con el método nomológico que opera de fondo aquí me interesa remarcar que las hipótesis son un elemento posible para la psicología pero no imprescindible ya que en ella, según Dilthey, no buscamos explicar sino comprender. Más adelante explicaré el concepto de comprensión, pero por ahora es menester dejarlo de lado para adentrarnos en los elementos que la constituyen y hacen posible (entre los cuales ya se expuso la noción de comunidad, espíritu objetivo e individuo).

Dilthey propone la psicología descriptiva y analítica la cual no requiere de hipótesis rígidas o axiomas para su desarrollo sino que procede sobre la observación de las conexiones de vida.

> Entiendo por psicología descriptiva la exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en toda vida psíquica humana desarrollada, enlazadas en

---

[457] *Ídem.*, p. 193-4. (GS V, p. 140)
[458] *Cf.*, *Ídem.*, p. 197. (GS V, p. 143)

> única conexión, que no es inferida o interpolada por el pensamiento, sino simplemente vivida. Esta psicología consiste, por lo tanto, en la descripción y análisis de una conexión que se nos da siempre de modo originario, como la vida misma.[459]

La vida, en la dinámica de la conexión y exteriorización de la acción humana, permite establecer los nexos de los distintos grupos de hechos psíquicos y no la utilización de las inferencias ni la postulación de leyes universales. Producto de esta dinámica de la vida es que en el campo psíquico las hipótesis no poseen el mismo grado de rendimiento que en el ámbito de las ciencias naturales.

En síntesis, la propuesta diltheyana de una psicología descriptiva y analítica está en función de eliminar los supuestos naturalistas para aprehender, de modo abarcativo, el modo en que la acción humana se explicita, como así también su teleología y sus objetivaciones. La psicología descriptiva y analítica busca captar en todas ellas lo homogéneo y mostrar así los distintos desarrollos estables de las organizaciones humanas. A partir de la psicología descriptiva y analítica, que capta lo dado sin hipótesis axiomático-deductivas, Dilthey elabora su noción de vida anímica o vida psíquica. En todos estos desarrollos, llevados a cabo antes de su supuesto "período hermenéutico", Dilthey remarca que toda psicología solo será posible a partir del análisis de lo dado en la historia. Por lo tanto, se puede decir que la psicología descriptiva y analítica es, en Dilthey, una indagación sobre las unidades de vidas, efectuada sobre un análisis fenomenológico de la facticidad de la vida humana, de la acción histórico-social exteriorizada de los individuos. Esta indagación da como resultado el postulado de que toda vida psíquica se encuentra bajo ciertas circunstancias, las cuales contribuyen en su desarrollo psíquico.[460] Es decir, a partir de esta estructura hermenéutica Dilthey busca revelar las estructuras psíquicas de cada unidad de vida.

2. Estructura adquirida de la vida psíquica

Para comprender el análisis diltheyano sobre la estructura (*Struktur*) de la vida psíquica y la «conexión psíquica adquirida» (*erworbener seelischer Zusammenhang*) primero se debe tener presente el elemento sobre el cual ella se constituye. Me refiero a la, ya mencionada varias veces, «vida».

[459] *Ídem.*, p. 204. (GS V, p. 152)
[460] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 322ss. (GS V, p. 283ss)

Como ya se mencionó, Habermas critica la introducción diltheyana del curso vital calificándola como "artificiosa".[461] Para dicho intérprete, Dilthey detiene su reflexión crítica en pos de lograr el objetivismo. La filosofía de la vida propuesta por Dilthey es, para Habermas, la reproducción del modelo positivista porque a partir de ella se introduce la idea de simultaneidad y de correspondencia (en sentido causal) como el elemento que hace posible la comprensión universal.[462] No obstante, Habermas no parece detenerse a observar las particularidades que la vida tiene para la filosofía de Dilthey. Este yerro es producido por el ya mencionado modo arbóreo de la escritura de Dilthey. Sostengo, como también lo hacen Moya Espí y Ermarth, que es dentro de la filosofía de la vida donde Dilthey supera el plano del mero objetivismo a partir de una filosofía de la acción, aunque hay que reconocer que Habermas comprende correctamente que la filosofía de la vida es el punto sobre el que Dilthey sustenta el saber propio de las ciencias del espíritu.

Como lo he expuesto, sostengo que Dilthey realiza una indagación fenomenológica del espíritu, donde éste se manifiesta como vida histórica. Dicha fenomenología permite apreciar las manifestaciones y el desenvolvimiento de la vida humana (su acción) a los efectos de describirla y analizarla. Desde esta actitud descriptiva y analítica se puede apreciar que la vida posee múltiples significados en la filosofía de Dilthey, los cuales presentaré a continuación. No obstante, lo primero que se debe decir al respecto del concepto de vida en Dilthey es que éste nunca pretendió darle una definición precisa, sino más bien mostrar su aparición en el mundo y su desenvolvimiento (por ello denomino esta indagación como fenomenológica). Sin embargo, esto no le impidió expresar una noción general sobre la vida. Se puede decir, en términos generales, que la «*vida*» es para Dilthey un fenómeno omnipresente que se opone al racionalismo y a todas las filosofías del mero entendimiento para adentrarse en el devenir temporal de lo vivo. Como se pudo apreciar en la Primera Sección de esta tesis, donde se vio el diálogo con Comte, Kant y Hegel, Dilthey al insertar al hombre dentro del mundo histórico busca dejar de lado esas acepciones que conciben al mundo como la proyección de una conciencia, superar la división objeto-sujeto y eliminar toda subordinación del mundo humano al despliegue abstracto y determinista de la ley de causalidad natural.[463]

---

[461] Para ampliar lo aquí expuesto respecto de la interpretación de Habermas véase el apartado "Dilthey y la filosofía de Comte y el positivismo" (Primera Sección, Apartado II)

[462] *Cf.*, Habermas, J., *Op. Cit.*, pp. 189ss.

[463] Gracias a dicha actitud dialógica Dilthey pudo aproximarse a su objeto de estudio y mostrar que el mundo es manifestación de la vida y no el mero ámbito de la naturaleza, expresión y devenir de la Idea, del entendimiento o de la conciencia. [Para un análisis sobre la "manifestaciones de la vida" ver el apartado "Comprensión, expresión y hermenéutica" (Segunda Sección, Apartado VI. 2)]

Cabe recordar, como dije oportunamente, que la «vida» no es, para Dilthey, una fuerza oscura que remplaza al Espíritu Absoluto hegeliano, pero tampoco puede concebírsela en términos ontológicos como un nuevo postulado metafísico, entendiendo por ello alguna cualidad esencial supraempírica que regula virtualmente el mundo empírico.[464]

Cabe remarcar que, la obra difusa de Dilthey y su escritura arbórea dificultan un acercamiento directo a la noción de «vida» ya que la misma aparece como telón de fondo incluso sin ser explicitada. Clarificar el término, al que podría calificarse de holístico, permitirá apreciar el rol del individuo como ser histórico inmerso en el curso temporal de la vida. A continuación expongo brevemente un detalle de las características de la vida para luego adentrarme en la noción de «vida psíquica», «conexión estructural» y «vivencia».

a. Vida

α) Teleológica:

La vida es para Dilthey la actividad humana encaminada a fines dados en múltiples conexiones. En este sentido, Rodi expresa que la vida se caracteriza por su continuidad y facticidad.[465] La vida es un curso que, en tanto facticidad, se le presenta a una conciencia en conexiones estructurales vividas

> La vida es el curso que se halla trabado en un todo en una conexión estructural, curso que comienza en el tiempo y termina en él y que para el espectador se presenta, por la identidad del cuerpo visible en que tiene lugar, como algo idéntico, cerrado, que comienza y termina, pero que se diferencia de la aparición, crecimiento, decadencia y fin de un cuerpo orgánico por la notable circunstancia de que cada una de sus partes se halla trabada con las otras en una conciencia gracias a una consciencia, caracterizada de algún modo, de continuidad, conexión, identidad de lo que así transcurre.[466]

Brevemente, se puede decir que para Dilthey, todo lo vivido por el hombre es dado gracias a la conexión estructural de la vida. La vida es un devenir temporal fáctico que

[464] A tales efectos ver: Moya Espí, C., *Interacción Histórico-Social y Subjetiva en la Obra de W. Dilthey*, *Op. Cit.,* Capítulo octavo, apartado cuarto.
[465] *Cf.*, Rodi, F., *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 39 y 44.
[466] Dilthey, W., *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 362 (GS VI, p. 313)

desarrolla múltiples conexiones entre las distintas unidades vitales que la componene.[467] La vida no es una entidad constituida previamente a su manifestación sino un curso temporal, es devenir de una facticidad.

El mundo humano es el mundo de la vida activa, refiere a las acciones de los individuos dadas dentro de una trama de conexiones estructurales de vida que conducen a moldear, en múltiples variedades de formas, su identidad.

> Esta vida está localizada temporal y espacialmente, y mediante acciones, en la conexión de la totalidad general de acaeceres que se presenta en nuestra experiencia. Esta relación espacial, temporal y de acción recíproca son distintas de las que tienen lugar en el acaecer natural. «Acción recíproca» no designa en las ciencias del espíritu aquella acción que se puede establecer en la naturaleza mediante el pensamiento y a cuyo tenor se puede conocer las causas y los efectos como determinados por el principio *causa aequat effectum*. Más bien designa una vivencia, la cual a su vez puede designarse en sus expresiones mediante la relación de impulsión y resistencia, presión, percatarse de una exigencia interna, alegrase por otras personas, etc.[468]

Ya será el tiempo de exponer la estructura psíquica de la vida humana, ahora, en lo relativo a la «vida», cabe recalcar que es dentro de ella donde cada individuo, cada unidad psíquica, se desarrolla y actúa. La «vida» es «curso temporal» (*Lebensverlauf*), devenir histórico sin esencias puras, mera manifestación fáctica descriptible y analizable. El «curso de la vida» es la que hace posible la vivencia, la manifestación de la vida psíquica en sus tres formas: pensar, sentir y desear.[469] La vivencia es pues la relación interna que el individuo tiene con las manifestaciones fácticas de la vida.[470] Se puede decir entonces que, para Dilthey, la vida humana se organiza en torna a la adquisición de los fines individuales y sociales. Así, la vida psíquica se estructura en torno a procesos temporales, a la facticidad del curso de la vida, que constituyen un desarrollo encaminado a fines.

---

[467] "Cuando Dilthey en la conclusión de sus consideraciones correspondientes al segundo libro de la *Introducción a las ciencias del espíritu* referidos a los conceptos de substancia y causalidad sostiene: «El origen vivo de estos conceptos se halla en la totalidad de las fuerzas de nuestro ánimo, en la plena y viva autoconciencia que experimenta la acción del otro» (GS I, p. 401 –Trad. Castellana p. 378-), esta oración no es solo el pronunciamiento sobre el resultado de la pata histórica de la fundamentación, sino también la tarea de «autognosis» que se llevará a cabo en los siguientes libros, la cual, junto con la lógica y la metodología, se relacionan con la energía de cada espíritu cuyo origen se da, una y otra vez, en la totalidad de la naturaleza humana, que él llama yo (*Selbst*)." (Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 41 –traducción propia).

[468] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, pp. 362-3 (GS VI, p. 314)

[469] El pensar, sentir y representar son la forma en que la estructura psíquica se manifiesta (dentro de las cuales se dan las vivencias). [*Cf.*, *Ídem.*, p. 258 (GS V, p. 210)]

[470] En tanto curso temporal la vida es el elemento que la psicología debe indagar, por tanto, la vida para Dilthey se da antes de cualquier formación conceptual de la psicología, es ésta la que debe dar cuenta, desde su especificidad propia, del curso vital que estructura la vida psíquica. [*Cf.*, *Ídem.*, p. 366 (GS VI, p. 317)]

> Y, ciertamente, este curso de la vida constituye un desarrollo, pues la cooperación de los movimientos anímicos es de tal índole que va realizando la tendencia hacia una conexión psíquica crecientemente más determinada, acomodándola a las condiciones de la vida, originando así una «configuración» de la conexión.[471]

Como se verá más adelante en este apartado, la vida es el medio donde se da la estructura psíquica, la cual es adquirida y no innata. Constituida dentro de la trama de la «vida», la facticidad del «curso temporal», la vida psíquica se estructura en dirección a la concreción de sus fines.[472] La ley de desarrollo es pues, para Dilthey, la ley que refleja esta manifestación fáctica teleológica de la vida, no como la exteriorización de un ideal abstracto, de una razón pura, un espíritu absoluto. El desarrollo es, para Dilthey, en oposición a la tendencia Ilustrada, el modo en como se estructura la teleología de la vida a través de las distintas interacciones y manifestaciones de la vida psíquica. «Podría decirse que la vida es pues el curso temporal del acontecer teleológico no meramente lineal».

> En el curso vital (*Lebensverlauf*) se contiene [determina (*Bestimmung*)] el carácter de temporalidad de la vida; la expresión «curso» señala precisamente esto. El tiempo no es sólo una línea que se compondría de partes equivalentes, un sistema de relaciones, de sucesiones, de coetaneidad, de duración. Si pensamos el tiempo como abstracción de aquello que lo llena, entonces sus partes son equivalentes. En esta continuidad (*Kontinuität*) también la parte más pequeña es lineal, es un mero transcurso; no se encuentra un «es» ni en la parte pequeña. Pero el tiempo concreto (*konkrete Zeit*) consiste más bien en la precipitación incesante del presenten en la cual «lo presente» se está haciendo pasado y lo futuro presente.[473]

Por lo expuesto queda claro que la vida es, para Dilthey, un «curso» (*Verlauf*), no una esencia suprahistórica sino un flujo temporal fáctico encaminado teleológicamente. Este «curso» es la mera facticidad de la vida el cual genera un entramado de conexiones que se manifiesta y objetivan en distintas formas y que hacen posible la rememoración.[474] Asimismo, la continuidad temporal está dada por el tiempo constante y concreto, por la presencia, la simultaneidad, el cambio y la duración dados en el curso vital. Presente, pasado y futuro forman parte del carácter hermenéutico de la temporalidad de la vida (continuidad o presencia), de modo que tanto el presente, el pasado y el futuro confluyen

---

[471] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 17 (GS VII, pp. 13-4)
[472] *Cf.,* Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, pp. 225ss (GS V, pp. 176ss)
[473] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 93 (GS VII, p. 72)
[474] *Cf., Ídem.*, p. 95 (GS VII, p. 72-3)

en la temporalidad de la efectuación en la posibilidad de acción de los individuos. Esto es central para comprender la fenomenología del espíritu que es esencial para la crítica de la razón histórica propuesta por Dilthey. El tiempo concreto, su facticidad que articula presente-pasado-futuro, establece la conexión histórica que hace posible la comprensión. La conexión histórica muestra el modo en que dentro del curso vital se produce la comprensión, ella es el mundo de significados sociohistóricos dados a partir de la comunidad, la generación y el espíritu objetivo con los cuales interactúa el «hombre entero».

β) Inefable:

Con el término inefable pretendo resaltar la relación que Dilthey establece entre el pensamiento y la vida. Para Dilthey, el pensamiento no puede conceptualizar la vida pero si captar sus manifestaciones y hacerlas explícitas, percibir la continuidad y conexión de su facticidad. Por ello en "La relación de la inteligencia con la creencia en la realidad del mundo exterior" (1892) sostiene: "*Los supuestos fundamentales del conocimiento se dan en la vida y el pensamiento no puede ir más allá de ellos*."[475]

Dicho claramente, el pensamiento no puede ir más allá de la vida, él es un producto del curso vital. La vida es tiempo, relación inmediata de realización. "La vida mantiene una relación inmediata (*nächsten*) con la llenazón del tiempo [cumplimiento o realización del tiempo (*Erfüllung der Zeit*)]. Todo su carácter, la circunstancia de su corruptibilidad y de que, sin embargo, constituye una conexión y posee por ella una unidad (el yo *–das Selbst-*), se halla determinado por el tiempo."[476] La vida se muestra pues como interacción. "Vida es la plenitud, la diversidad, la interacción (*Wechselwirkung*) en todo lo uniforme

[475] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 357 (GS V, p. 136) Al respecto es un aporte clarificador de los aportes proveniente de los *Gesammelte Schriften XIX*, allí, en "Vida y conocimiento. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías" (1892-3), Dilthey sostiene: "La expresión «vida» designa lo más íntimo, lo más conocido para cada uno, pero al mismo tiempo lo más oscuro, es más, algo completamente insondable. La pregunta «¿qué es la vida?» constituye un enigma insoluble. Toda reflexión, indagación y pensamiento surgen de este fondo insondable. Todo conocer arraiga en lo que nunca puede conocerse por completo. Es posible describirlo. Es posible destacar sus rasgos característicos particulares. Se puede rastrear el acento y el ritmo, por decirlo así, en esa agitada melodía. Pero es imposible descomponer la vida en sus factores. La vida es inanalizable. No es posible expresar qué es en una fórmula o explicación, pues el pensamiento no puede retroceder más allá de la vida en cuyo seno aparece y en cuya conexión se funda. El pensar está en la vida, y no puede, por lo tanto, ver detrás de ella. La vida permanece insondable para el pensamiento como lo dado en que él mismo hace su aparición y más allá de lo cual no puede, por tanto, retroceder. El pensamiento no puede remontarse más allá de la vida porque es expresión de la misma. Los conceptos primordiales mediante los cuales comprendemos el mundo, son categorías de la vida. Incluso los conceptos de sustancia y causalidad se han abstraído a partir de ellos." [Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica*, p. 184 (GS XIX, p. 346-7)]

[476] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 254 (GS VII, p. 229)

que estos individuos viven."[477] Esta característica de la vida que refleja la interacción histórica de las unidades de vida, hace que sea inefable para el pensamiento meramente conceptualizador. Para Dilthey, él sólo permite exponer con mayor claridad la manifestación fáctica de la vida y la expresión de lo vivido.

Como la vida es lo dado fácticamente (manifestación de lo vivido), para Dilthey, el pensamiento solo puede limitarse a abordarla a partir del análisis y descripción de su facticidad. Por ello, como se verá, el hombre solo puede aproximarse a una definición de la vida gracias a la tríada vivencia-expresión-comprensión. Es este el sentido por el cual la «conexión» del «curso» de la «vida» puede ser comprendida a partir de la categoría de significado (*Bedeutung*).[478]

γ) Flujo incesante:

Dilthey, a través de sus reflexiones pretende recuperar ese mundo de la vida, ese fluir, que la ciencia deja de lado. La vida es un todo que fluye (enigmático, inabordable plenamente para el pensamiento) en múltiples conexiones de unidades vitales. La vida es ese curso incesantemente dado y, por ello, lo dado es vivible en sus conexiones. Ella es el medio sobre el cual se dan las relaciones dinámicas entre individuos (las unidades de vida). La vida es una relación incesante de múltiples fines particulares. Por ello, ella debe ser concebida como relativa-relacional.[479] La vida es el devenir de múltiples fines que se relacionan mutuamente en un tiempo y espacio socio-cultural-histórico determinado.

Para Rodi la estructura original de la vida como efectos entrelazados del yo (*Selbst*) y el mundo (*Welt*) es la continuidad lógica de la teoría diltheyana de la totalidad del «hombre entero» (que quiere, siente y piensa).[480] Al calificar la noción de vida como totalidad, correlatividad y continuidad, Dilthey expone su propia teoría del tiempo, no ya como el tiempo intencional de una mera conciencia (*nicht eine Tatsache der bloßen Intelligenz*),[481] sino como la conjunción del presente, pasado y futuro, la acción del mundo de la vida en la autoconciencia humana. La vida es ese todo fluyente, un curso temporal, en cuya dinámica trabazón se producen experiencias humanas. La realidad de la totalidad de la vida debe pues, según Dilthey, ser experimentada en la totalidad de sus facultades y no

---

[477] *Ídem.*, p. 281 (GS VII, p. 256)
[478] *Cf., Ídem.*, pp. 256ss (GS VII, pp. 232ss)
[479] *Cf.* Cristin, R., *Op. Cit.*
[480] *Cf.*, Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 43
[481] *Cf.*, Dilthey, GS XIX, p. 217 y Rodi, F., *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 44.

sólo como tiempo formal del pensamiento.[482] Este es el eje sobre el que se articula toda la arquitectónica de la crítica de la razón histórica, la relación hombre y mundo y la noción de «hombre entero» postulados por Dilthey.[483]

δ) Totalidad:

Por lo expuesto anteriormente se puede comprender que, para Dilthey, la vida, en tanto flujo incesante, se presenta como una totalidad que abraza el mundo. En términos generales la vida es tanto natural como espiritual. Por ello "la vida espiritual de un hombre no es sino una parte de la unidad psicofísica de vida, parte que desprendemos por abstracción; en esa unidad psicofísica se nos presenta la existencia y la vida de un hombre."[484] Es un error pensar que Dilthey ve a la vida sólo como espiritual (acción humana histórica), la vida es a su vez biológica. La vida en general es curso temporal, que en el ámbito del mundo natural se estructura en relaciones causales, en tanto, que, para Dilthey, dentro de las ciencias del espíritu se da como una relación histórica (entramado de acciones intersubjetivas significativas). De esta manera la vida es, para Dilthey, ese Todo que conforma la relación hermenéutica del todo y las partes; relación que se establece como multiplicidad de fuerzas en pugna.[485] En este sentido, según entiendo, se puede decir que Dilthey concibe a la vida como holística. "En el tiempo se da [El tiempo es (*ist*)] la vida en relación de las partes con un todo, es decir, con una conexión (*Zusammenhang*) de las mismas."[486]

La vida, como totalidad, es el ámbito donde el hombre nace, crece y desarrolla todas sus estructuras psíquicas y sociales. Dentro de ella cada individuo tiene sus propias experiencias de vida. La experiencia individual de la vida se da como vivencia individual inmediata. No obstante, en su acción estos individuos generan múltiples interacciones entre sí y con el medio. A partir de esta conexión, como se vio, los individuos producen

[482] La vida es un curso, un horizonte vital que no puede reducirse a mero pensamiento, por ello sostiene Dilthey "en cualquier momento dado de la vida una relación de contenido, no es un simple contenido de la conciencia." (Dilthey, GS XIX, p. 140 –Traducción propia). A tales efectos un abordaje sobre el concepto de "pensamiento tácito" (*schweigendes Denken*) ver: "Dilthey y la filosofía de Kant y el neokantismo" (Primera Sección, Apartado III. 1b.)

[483] *Cf.*, Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 47

[484] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 22 (GS I, p. 15)

[485] Para Rodi la Vida como totalidad es una noción fundamental de la reconstrucción arquitectónica llevada a cabo por el proyecto diltheyano de una crítica de la razón histórica. Sostiene "Esta idea es expresada bajo la fórmula «Vida = Totalidad» (GS VII, p. 238), por lo cual se puede determinar esta integridad como totalidad, correlatividad, continuidad y facticidad" (Rodi, F, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit*., p. 37 –traducción propia). Sobre estos cuatro aspectos del todo se levanta, para Rodi, la noción diltheyana de la vida holística (*holistischem lebensbegriff*). (Rodi, F, *Op. Cit*., p. 39)

[486] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 254 (GS VII, p. 229)

estructuras culturales y sociales significativas (vivencia significativa) que se objetivan formando el espíritu objetivo.

Dado lo expuesto cabe preguntarse entonces si la vida en Dilthey no implica un postulado metafísico en los términos que él entiende por metafísica (me refiero a la imposición de un principio puro, no empíricamente demostrable, regulador de los hechos).[487] Si ese fuera el caso ella sería una realidad inagotable, aunque no incognoscible, un absoluto incondicionado imposible de abarcar plenamente, pero cognoscible porque poseería un principio *a priori* que regulase y ordenase la estructura y la lógica del mundo. No obstante, si bien Dilthey entiende que la vida es inaprensible completamente desde el pensamiento, nunca sostiene que la vida tenga una estructura lógica *a priori* que ordene y regule el desarrollo. Para Dilthey, la conexión de fines y las objetivaciones de la vida son históricamente generadas; la estructura de la vida es su facticidad (curso temporal). No existe en Dilthey un principio puro que regula el actuar, un fin último que encamina la actividad, todo fin y todo principio es históricamente articuado (es relativo-relacional).

La vida humana propiamente dicha es interacción histórica factual no un principio regulador y ordenador del mundo. Como sostiene Rodi, el tema de Dilthey es no la totalidad de la naturaleza humana sino la completa y concreta realidad experimentable.[488] Realidad que está articulada por la historicidad de la vida humana, el hombre sólo puede obtener un saber a partir de la realidad con la que ha tratado. Sin el mundo no se puede dar la autoconciencia y esta autoconciencia no existe sin el mundo.[489] La vida es lo dado (*gegeben*), como sostiene Rodi, ella es facticidad que no puede ser derivada de ningún principio diferente.[490] El punto de vista empírico de la vida, para Dilthey, va más allá de cualquier postulado generado por las filosofías especulativas y el empirismo. Para Dilthey la vida es descriptible porque a ella se accede a partir de la articulación fáctica de su curso. La vida como proceso es lo dado que se debe abordar internamente desde el contacto fáctico generado a partir de la pertenencia de nuestro ser a la vida, no obstante, solo retrospectivamente se puede reconstruir este vínculo inmediato del individuo (vida

[487] Para una definición de la acepción que Dilthey le da al término metafísica véase el apartado “La metafísica y el panteísmo” (Primera Sección, Apartado IV. 2b).
[488] *Cf.*, Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 42
[489] *Cf.*, *Ídem.*, p. 43
[490] *Cf.*, *Ídem.*, p. 49

psíquica) con la vida.[491] Este vínculo dado entre la vida y las unidades anímicas es el generador de la historia.

Por lo expuesto, en su conjunto, estas acepciones permiten comprender que la «vida» es el objeto de análisis abordado por las ciencias del espíritu. La vida humana no es, en dicha ciencia, vida natural sino vida del espíritu (acción del ser histórico). En este sentido, Dilthey en 1907-08 especifica que: "Empleo la expresión «vida» en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano."[492] Efectuar esta distinción le permitió comprender a la vida humana a partir de su historicidad, como un fluir fáctico de conexiones encaminadas a la consecución de fines. Por ello, la vida humana, como se verá, produce estructuras teleológicas, un curso generador de entramados intersubjetivos y significativos. Estos, moldean la estructura psíquica de los individuos por la interacción de elementos provenientes del pasado, de valores actuales y diversos fines a alcanzar que, en el devenir histórico, se reflejan en manifestaciones estables, en el «espíritu objetivo». En síntesis, la vida es en Dilthey el fenómeno más importante, digo fenómeno porque no es metafísico aunque se presente como omnipresente. Ella es el modo en que se da el espíritu, unión de lo racional y lo sentimental, en una trama. Ésta última es el modo en que se articulan las «conexiones estructurales de la vida», que son formas en que el individuo une sus deseos, sentimientos y representaciones a través de su pertenencia al mundo de la vida. Clarificada la noción de vida diltheyana es momento de introducir su análisis sobre la vida anímica o vida psíquica.

b. Vida psíquica

Para Dilthey la estructura de la vida psíquica es la que se da en el yo (*das Selbst*) que reconoce al mismo tiempo su mismidad (*Selbigkeit*) y su condicionalidad y relación con el mundo exterior. Esta unidad en sí misma y con el mundo externo es posible gracias a la conexión de vida en la que se encuentra el yo.[493] No obstante, este postulado de la existencia de una conciencia es claramente diferente de las corrientes fenoménicas que caen en el subjetivismo y el solipsismo o aquellas que postulan que la realidad del mundo exterior es mera proyección de la conciencia (como se vio en la primera sección este es el

[491] *Cf. Ibidem.*
[492] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 362 (GS VI, p. 314). La vida humana se presenta como experiencia de vida (*Lebenserfahrung*) que posee una riqueza mayor que la mera experiencia representativa de las ciencias naturales.
[493] *Cf., Ídem*., p. 249. (GS V, p. 200)

punto de controversia de Dilthey para con la filosofía trascendental de Kant). Para Dilthey la conciencia es un estado compuesto por representaciones, sentimientos y voliciones, los cuales en conjunto conforman la estructura de la vida psíquica.[494] Dice: "La trabazón de los procesos tan diversos del representar, sentir y querer, en una conexión (*Zusammenhang*) semejante, constituye la estructura de la vida psíquica (*Strucktur des Seelenlebens*)."[495] Para De Mull esto lleva a Dilthey a ampliar el campo de la analítica trascendental kantiana. Según dicho intérprete, para Dilthey la analítica debe abocarse además a las condiciones de la acción.[496]

El punto nodal aquí es que su estudio de la conexión estructural de la vida psíquica se centra en captar el tránsito factual de un estado a otro a partir de la «experiencia interna» (*inneren Erfahrung*). Esta consiste en los «hechos de la conciencia» (*Tatsachen des Bewußtseins*);[497] la experiencia de la conciencia muestra que la estructura de la vida psíquica se da en relaciones vividas, teleológicas y en desarrollo. Es dentro de este marco en donde Dilthey sostiene que todo es un hecho de la conciencia enunciando el «principio

---

[494] Al respecto de la estructura sostiene Van Kerckhoven: "Ella aparece cortando transversalmente *(Querschnitt)* un *status conscentiae* de la vida psíquica desarrollada, corte que hace surgir la *Schichtung* [estratificación] de un momento de vida cumplida (*erfülltes Lebensmoment*). En la base de la estructura se encuentra una relación estable, que Dilthey llama *Korrelatverhältnis* o «sistema de identidad» entre un *Selbst* y un mundo externo. Todo lo demás es proceso (*Vorgang).* La relación correlativa está formada primariamente por un *Selbst;* en el cambio de sus estados de conciencia, este *Selbst* puede ser reconocido como formando una unidad y ello gracias a la conciencia de identidad de la conciencia. A continuación este *Selbst* se encuentra determinado por un mundo externo, que actúa sobre él; el *Selbst* lo concibe en su conciencia, percatándose que ese mundo es determinado por actos de la percepción sensible que emanan de aquel. Eso que en todo cambio de estados de conciencia es estable, y por así decir básico, es una unidad vital, que vive en un medio, y que se sabe determinado por él y también que obra sobre él. El yo y el mundo objetivo en tanto que limitación que se opone al yo, son dados de manera simultánea y permanente. Los desarrollos, insertados en esta estructura correlacional básica, no solamente pueden entrelazarse y provocarse mutuamente, sino que este *Erwirken* puede ser experienciado. Tales desarrollos psíquicos son continuos, en parte coexistentes, insinuándose los unos en los otros." (Van Kerckhoven, C., *Op. Cit.*, p. 186)

[495] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 258. (GS V, p. 210)

[496] "Estos términos expresan mejor el hecho de que la analítica trascendental no debe reducirse a un análisis de la intelectualidad, hacia un análisis de las condiciones del conocimiento, sino también de las condiciones de la acción y de la vida interna" (De Mull, J., *Op. Cit.*, p. 141-2 –traducción propia). Dilthey sostiene que el yo pienso de Kant es un sujeto meramente representativo, pero la *Selbstbesinnung* demuestra que el hombre además de pensar, siente y quiere (*Cf.*, Dilthey GS XIX, p. 173). En este sentido el apriorismo kantiano está cerrado y muerto dentro de un sujeto lógico, no obstante, para Dilthey las condiciones de la conciencia (querer, sentir y pensar) se constituyen en un proceso histórico (*Cf.*, *Ídem.*, p. 44). Esto lo lleva a De Mull a sostener que Dilthey deja de lado el apriorismo del tiempo kantiano para pasar al apriorismo histórico (De Mull, J., *Op. Cit.*, p. 147). De este modo según dicho intérprete la vuelta a Kant efectuada por Dilthey es una radicalización del pensamiento de aquel al introducir el tiempo lógico en el tiempo histórico, lo cual conduce a Dilthey hacia una investigación trascendental de la historicidad. (*Cf.*, *Ídem.*, p. 157) "La historización del *a priori* pude ser concebida como una radicalización de la teoría kantiana al visualizarla dentro de la contingencia y finitud de la razón humana" (*Ídem.*, p. 156 –traducción propia). No obstante, esta interpretación, centrándose exclusivamente en la relación de Dilthey con la filosofía de Kant, deja de lado las contribuciones hegelianas a la obra de Dilthey, las cuales, como se vio en la primera sección de esta tesis, son sumamente relevantes en esa *vuelta a Kant* propuesta por Dilthey.

[497] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p.5 (GS I, p. xviii)

de fenomenalidad» (*der Statz der Phänomenalität*).[498] A través de este principio Dilthey califica de ingenua a aquellas filosofías que sostienen que los objetos solo existen para el sujeto que las capta. No obstante, para Dilthey, los actos de la conciencia no son meras acciones representativas propias de una conciencia cognitiva. El «principio de fenomenalidad» demuestra que la conciencia y sus captaciones son el resultado de las experiencias de vidas dadas por el impulso y la resistencia. Es decir la conciencia es apertura al mundo, refiere a la totalidad de sus experiencias, de sus nexos vitales obtenidos por las múltiples mediaciones dadas con el mundo.[499]

Por ello Dilthey sostiene que la unidad psíquica no se encuentra cerrada en sí misma (como mera unidad representativa). Ella es una unidad en constante relación con el medio. Para Dilthey la conexión psíquica es adquirida (*erworbenen*) y no innata. Este es el modo en que, según él, se demuestra que la unidad psíquica es una unidad de vida.[500] Como tal, también, conlleva un curso, al cual Dilthey denomina desarrollo. El mismo se da a partir del modo en que la vida psíquica se relaciona con su cuerpo, con la acción del mundo exterior físico y con la conexión del mundo espiritual. De este modo concibe al desarrollo como la "articulación creciente de la vida psíquica".[501] Estas articulaciones, al producirse en sociedad, generan los valores y fines. La generación de valores es lo que diferencia la vida animal de la vida psíquica humana. Aquellos generan sus movimientos a partir del sometimiento a la ley de estímulo y respuesta en tanto los hombres lo hacen a partir de la estimación de fines (*Zweck*) y valores o valores vitales (*Lebenwerte*). Para Dilthey este es el lugar donde se acumulan las plenitudes experimentadas por los individuos en sus tendencias teleológicas que pueden o no alterar las condiciones de vida (me refiero al mero sometimiento a la ley de estímulo y respuesta). Así, los valores son «nexos efectivos», el total de experiencias socio-históricas, el cúmulo objetivado de las conexiones de fines que los individuos buscan mantener, acumular y desarrollar.[502] Los

---

[498] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 133ss. (GS V, pp. 90ss). Al respecto del término caben algunas aclaraciones. Imaz lo traduce como «principio fenoménico» y Moya Espi como «principio de fenomenidad» (*Cf.* Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, p. 146 y también en su tesis doctoral de Moya Espí, *Op. Cit.,* p. 124), en tanto yo prefiero traducirlo por "Principio de fenomenalidad" ya que considero que se ajusta más al original "*Statz der Phänomenalität*".

[499] *Cf.*, Bambach, C., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University press, Ithaca, 1995, pp. 152ss.

[500] De este modo tampoco la vivencia puede ser entendida como un postulado teórico sino como el resultado del cúmulo de manifestaciones vitales (sentir, querer y representar), es la célula original que refleja esta unidad de nexos vitales. Por ello, sostengo que en toda la obra de Dilthey se puede apreciar una estructura hermenéutica dada en el plano temporal de la vida.

[501] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 264. (GS V, p. 217)

[502] *Cf.*, Dilthey, *El Mundo Histórico*, p 67ss. (GS VII, pp. 60ss)

valores que se objetivan no pierden contacto con la vida ya que son sus productos.[503] La «adecuación a un fin», la conexión en «nexos efectivos» (*Wirkungszusammenhänge*), es la estructura teleológica de la vida que consiste en la tendencia inmanente (pues es propia de ella) de la vida psíquica que genera nexos articulados objetivamente.[504] La vida psíquica en su desarrollo articula lo vivido en «nexos finales» (*Zweckzusammenhänge*).[505]

En relación con la estructura de la vida psíquica en "La imaginación del poeta" (1887) Dilthey expone que ella se articula en distintos procesos formativos. Estos muestran la conexión de la vida psíquica en la articulación de la percepción y representación de la realidad que parten tanto del material de la experiencia externa como de la conexión interna de la vida psíquica y la acción de la voluntad. En este sentido, las representaciones no son meras respuestas a percepciones externas sino que conllevan estados de conciencias, actos de la voluntad, estados internos que las asocian según similitud-diferencia, interés-desinterés, atención o no. Ellos son los que conducen a generar representaciones y determinación de valores y fines.[506]

En este punto es esclarecedor el postulado diltheyano del nombrado «principio de fenomenalidad». En "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior" (1890) Dilthey expone:

> El principio supremo de la filosofía lo constituye el principio fenoménico [principio de fenomenalidad] (*der Satz der Phänomenalität*): según éste, todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de mi conciencia, también toda cosa exterior se me da únicamente como un enlace de hechos o fenómenos de la conciencia; objeto, cosa, es sólo para una conciencia y sólo se da en y para una conciencia.[507]

Dicho así parecería que Dilthey está asumiendo un punto de vista psicologizante, no obstante, él mismo se encarga de diferenciarse de toda interpretación meramente

---

[503] *Cf.*, *Ídem.*, p 266ss. (GS VII, pp. 241ss.)

[504] "Dilthey califica este conjunto estructural como un conjunto animado por una «teleología subjetiva inmanente», contrastándola con la teleología objetiva, investigada y estudiada por la biología, y que consiste en el mero mecanismo de la *Selbsterhaltung* del individuo y la especie." (Van Kerckhoven, C., *Op. Cit.*, p. 188)

[505] "Los impulsos y los sentimientos constituyen, por lo tanto, el agente peculiar que lleva hacia adelante; la adecuación y la conexión inherente a la relación de esos impulsos y sentimientos con los procesos intelectuales, por una parte, y con las acciones volitivas, por otra presentan los cambios psíquicos que así surgen el carácter de adaptación entre el individuo y las condiciones de vida; surge una articulación creciente de la vida psíquica; el desarrollo convierte en su centro la conexión adquirida de esa vida; así se constituye lo unitario, constante y determinado con arreglo a fin que compone el concepto de desarrollo." [Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 262 (GS V, p. 214)]

[506] *Cf.*, *Ídem.*, p. 39. (GS VI, pp. 142-3)

[507] *Ídem.*, p. 133. (GS V, p. 90)

intelectualista. A esta última la denomina fenomenismo (*der Phänomenalismus*). Este consiste, a su entender, en una transformación intelectualista que convierte al principio de fenomenalidad en una acción del pensamiento representativo y sintético produciendo un solipsismo donde no existe nada por fuera de la conciencia. En este sentido todo es, para esta teoría, relativo a la representación de la conciencia, todo es subjetivo.[508] En oposición a ellos Dilthey expone en el mismo texto de 1890:

> […] en lo que sigue trato yo de colocar como base al hombre en toda su plenitud vital empírica y de mostrar una acción amplia del sistema de los impulsos, de los hechos de la voluntad y de los sentimientos anejos [anexos] a ellos. También quisiera ir más allá del supuesto de que la realidad del mundo exterior no tiene más que valor de una hipótesis.[509]

De este modo la creencia en el mundo exterior no es un proceso mental sino una conexión vital (propia de la estructura teleológico-factual de la vida) que se da en el estado de apaertura al mundo vital de la vida psíquica:

> Explico la creencia en el mundo exterior no por una conexión mental, sino partiendo de una conexión de vida que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento y que luego es mediada por procesos equivalente a los mentales.[510]

Dilthey invierte así el paradigma; ya no es la conciencia el centro sino la conexión de la vida, la facticidad del curso de la vida, en la que ella se encuentra inserta. Gracias a esta conexión se da en la conciencia la conjunción de impulsos, sentimientos y voliciones. Por ello en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) procura partir de la totalidad de la vida y concibe a las filosofías de la conciencia de su época como carentes de vida.[511]

Para Dilthey la psicología descriptiva y analítica es la que permitirá demostrar el modo en que esta «conexión de vida» se presenta en el individuo. En sus análisis psicológicos Dilthey postula el principio de «impulso» y «resistencia» para demostrar esta «conexión de la vida». Este principio es postulado en el texto de 1890 antes mencionado, pero su exposición más amplia se encuentra en el texto conocido como "La redacción de

---

[508] *Cf.*, *ídem.*, p. 134 (GS V, pp. 91-2)
[509] *Ídem.*, p. 137 (GS V, p. 95)
[510] *Ídem.*, p. 137 (GS V, p. 95)
[511] En un conocido pasaje Dilthey sostiene "Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa […]" [Dilthey, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 6 (GS I, p. xviii)]

Breslau" (1880) y publicado en el volumen *XIX* de los *Gesammelte Schriften*.[512] A este último dedicaré un apartado aparte y aquí me centraré en el texto anterior.

El postulado diltheyano del principio de impulso (*Impuls*) y resistencia (*Widerstand*) busca mostrar el modo en que se le da a la conciencia la conexión de la vida. En ella en tanto curso se de la oposición (negación) que hace posible la distinción entre el yo y el mundo. Es, a su entender, en este contexto donde se da la realidad.[513] Esta conexión vital es, como se verá, el piso sobre el que Dilthey postulará el «principio de fenomenalidad» como el mecanismo para mostrar la manera en que la fuerza propia de la vida se impone a la conciencia. Ella, en su experiencia de resistencia, se da cuenta de que está condicionada por aquélla. De este modo el impulso y la resistencia llevan en sí la determinación; ella es para la conciencia "…experiencia de estar determinado (*Erfharung, bestimmt zu sein*)"[514] que conlleva en sí misma el núcleo volitivo. Así la conciencia del mundo exterior no es, para Dilthey, una proyección dada inmediatamente sino un proceso de mediaciones. "Llegamos, por lo tanto, a la conciencia del mundo exterior sólo a través de mediaciones (*Vermittlungen*)."[515] Es luego de las mediaciones dadas en la conciencia a través de las experiencias de resistencia y los impulsos, del contacto con el curso factual de la vida, que se dan en la conexión de la vida los procesos intelectuales (pensamiento, juicio, etc.) que sustentan toda argumentación y fundamentación.

> Hemos de reconocer, pues que en la sensación de resistencia (*Widerstandsempfindung*) *no* se me *da* algo independiente de mí mismo en una experiencia volitiva inmediata. La doctrina de la realidad del mundo externo como un dato inmediato se muestra por de pronto en este punto insostenible. Pero, por otra parte –y eso es lo queremos dejar sentado- la realidad del mundo externo *tampoco* se *infiere* a partir de los datos de la conciencia, es decir, no se *deriva* mediante procesos *meramente* intelectuales. Lo que sucede es, más bien, que los procesos de conciencia indicados nos proporciona una *experiencia volitiva (Willenserfahrung), la obstrucción de la intención*, que se contiene en la conciencia de resistencia

---

[512] Ver: "Algunos aportes de los *Gesammelte Schriften* XVIII y XIX" en esta sección.

[513] "Nuestra realidad es precisamente aquello que en las relaciones vitales de las circunstancias se da como impulso y resistencia (*Hemmung*), de la presión sobre la independencia, por lo tanto en el actuar es la existencia de aquello a lo que está sometido el querer subjetivo." Dilthey, W., GS VII, p. 334 –Traducción propia.

[514] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 143. (GS V, p. 102)

[515] *Ídem.*, p. 143. (GS V, p. 103)

(*Widerstandsbewußtsein*) y nos revela en primer término la realidad nuclear y viva de lo independiente de nosotros.[516]

Como dije, para Dilthey, el mundo no es la proyección de la conciencia representativa (la acción intencional es posterior al vínculo vital de la voluntad con el mundo). El mundo es «conexión vital» dada en el «curso de la vida» (allí se da la experiencia viva de la voluntad). Dilthey sostiene que las representaciones del mundo son un agregado posterior, propio de los procesos intelectuales, a la primigenia experiencia volitiva de resistencia e impulso. De este modo, la demostración de la existencia de un mundo independiente de la conciencia es obtenida por Dilthey fuera de cualquier proceso intencional. A su vez los otros individuos son generados por el mismo mecanismo. Para Dilthey, el impulso y la resistencia, a lo que luego se suma la analogía al propio yo, dan a la conciencia la demostración de la existencia de un otro como un fin en sí mismo.[517] Al respecto sostiene Moya Espí:

> Es interesante hacer notar el escaso papel que desempeña en la filosofía de Dilthey la noción de yo en sentido enfático, como «*Ich*»; Dilthey suele preferir la noción, más neutral de «*Selbst*», que hace referencia a la realidad empírica de la conexión estructural psíquica. La razón de ello estriba, en mi opinión, en el hecho de que para él la unidad del sujeto humano no podía ser un punto de partida, sino más bien un punto de llegada (un resultado, constantemente renovado, del proceso de interacción).[518]

En suma, la conciencia no es generadora del mundo sino que ella está en el mundo y es éste quien, a través de múltiples interacciones, la constituye. En otras palabras, la conciencia se forma y desarrolla en el contacto con el curso factual de la vida donde se da su interacción con el mundo humano histórico-social. Por ello, he comenzado el análisis de esta sección con la noción de «comunidad», «generación» y «espíritu objetivo» para adentrarme luego a la de individuo o vida psíquica. Según entiendo, Dilthey busca demostrar el carácter histórico-social de la subjetividad humana en oposición al yo trascendental. Para él, la estructura psíquica no es una sucesión de hechos psíquicos ni el producto de la conexión causal-natural. Por el contrario ella se desarrolla en el curso de la vida como relación interna susceptiblemente vivible.[519] En otros términos, la estructura

[516] *Ídem.,* p. 145. Tomo aquí la cita de Dilthey, W., *Crítica de la razón histórica*, p. 157 por considerarla más correcta (GS V, p. 104)
[517] *Cf.*, *Ídem.*, p 153. (GS V, pp. 112-3)
[518] Moya Espí, C., *Op. Cit.*, p. 299.
[519] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 18 (GS VII, p. 15)

psíquica es «adquirida» a partir esta interacción y mediación con el mundo (principio de fenomenalidad). Junto con las nociones diltheyanas sobre el tiempo –expuestas en el apartado anterior-, la estructura adquirida de la vida psíquica, expresan la dimensión histórica articulada de la vida. Por ello sostiene Rodi, "Con el principio de la articulación gradual de la experiencia, sobre todo la dada en la experiencia interna, se abre la dimensión histórica de la experiencia."[520]

c. conexión estructural

Lo expuesto en los apartados anteriores permite comprender por qué Dilthey sostiene en "Ideas acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica" (1894) que las leyes que fundamentan la psicología descriptiva son: «la ley de desarrollo (*Entwicklung*)», «la ley de la conexión psíquica adquirida (*erworbenen*)» y «la ley de la conexión estructural (*Strukturzusammenhang*)».[521] De las dos primeras ya he hablado en el apartado anterior pero cabe recordar que por desarrollo Dilthey entiende la adecuación a un fin y la conexión de valores dados dentro de una «conexión estructural» histórica. Por lo cual, para Dilthey, el desarrollo solo se logra en «conexión» con el mundo. En este contexto se entiende que «la conexión adquirida de la vida psíquica» (*erworbenene Zusammenhang des Seelenlebens*) muestra que todo acto singular de la conciencia es el producto del juego de relaciones, fuerzas e intereses o grados de atención, de cuya interacción surgen nuestras representaciones y la dirección de nuestra voluntad. La acción teleológica de la voluntad dada dentro del «curso vital» produce la «conexión estructural» de la vida psíquica, por ello, Dilthey sostiene que "la conexión psíquica es estructural".[522] Esta conexión (*Zusammenhang*) se expresa en las exteriorizaciones (*Äußerungen*) de la vida humana. En este sentido Bollnow sostiene "La esencia misma del hombre es accesible básicamente solo sobre el camino de la comprensión de sus objetivaciones",[523] ellas, en tanto exteriorización permanente de la vida humana, ofrecen las formaciones históricas más importantes del espíritu, las cuales se presentan como un medio para la comprensión del hombre. Las

[520] *Cf.*, Rodi, F., *Op. Cit.*, p. 48.
[521] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, pp. 225ss. (GS V, pp. 176ss)
[522] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 283 (GS VII, pp. 257)
[523] *Cf.*, Bollnow, O., "Das Ausdruk und das Verstehen", en Rodi, F. y Lessing, H-U., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Dilthey*¸ Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p. 261.

exteriorizaciones del actuar humano y la posibilidad de grabarlas en estructuras duraderas son así el órganon de la comprensión.[524]

> El desarrollo es posible únicamente allí donde se da como base una conexión estructural. Es esto a tal punto verdad que la colectividad «humanidad» posee un desarrollo porque la cooperación de diversas estructuras individuales se manifiesta en una especie de estructura del todo, la sociedad.[525]

Esta apelación a lo «común» y la «conexión» muestran por qué para Dilthey la psicología tiene que ocuparse de la "articulación arquitectónica del edificio concluido, no preguntarse por las piedras, el mortero y la mano de obra, sino por la conexión interna de las partes"[526]. En este plano, para Dilthey, la tarea de la psicología descriptiva y analítica será encontrar la «ley estructural» que traba la inteligencia, la vida impulsiva y afectiva y la actividad de la voluntad con un carácter teleológico y causal (aunque no en sentido científico-natural).[527] En "Fundación de las Ciencias del Espíritu" (1905-10) Dilthey sostiene:

> La «conexión estructural» psíquica ofrece un carácter teleológico subjetivo inmanente. [...] Semejante carácter teleológico inmanente, subjetivo, del acontecer psíquico, es extraño a la naturaleza exterior como tal. La teleología objetiva, inmanente, ha sido trasladada al mundo orgánico, como mundo físico, desde las vivencias psíquicas, pero tan sólo como un modo de captación de fenómenos. Por el contrario, el carácter teleológico subjetivo inmanente «se da» dentro de los diversos tipos de «actitud»

---

[524] *Cf.*, *Ídem.*, p. 262. Así, como sostiene Bollnow, solo el rodeo (*Umweg*) sobre las exteriorizaciones y expresiones del mundo histórico hace posible la captación del hombre por sí mismo y no, como desde un principio sostuvo Dilthey, el método introspectivo, que solo conduce al encierro dentro de un sujeto abstracto y ahistórico. Recuérdese aquel principio de Dilthey que sostiene que lo que el hombre es solo lo sabrá a través de la historia. (*Cf.*, *Ídem.*, p. 263) La acción humana es creadora y sus expresiones y exteriorizaciones objetivadas son el reflejo de dicha actividad. Es decir, la vida humana se caracteriza por su fluidez y por ser creadora. Por lo tanto no existe una naturaleza humana universal, la comprensión del hombre solo será posible a través de un rodeo que respete dichas características. (*Cf.*, *Ídem.*, p. 264) El abanico de las acciones humanas abre la posibilidad de la comprensión. No obstante, no concuerdo que con Bollnow que para Dilthey la fundamentación de las ciencias del espíritu se de a través del rodeo por las expresiones del mundo humano desplazando a la psicología y la antropología. Sostengo, contrariamente, que estas exteriorizaciones ya se encontraban expuestas por Dilthey en sus primeros estudios. De modo que yo diría que el camino de la psicología como medio para encontrar una fundamentación de las ciencias del espíritu no fue desechado por Dilthey en pos de la comprensión de las expresiones. El camino de la psicología le permitió a Dilthey comprender la estructura histórica del hombre y desde allí llegar al abordaje de la completitud del mundo humano. La estructura adquirida de la vida psíquica es la que hace posible las expresiones y exteriorizaciones del actuar humano, comprender las primeras es condición indispensable para abordar las segundas.

[525] Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 265 (GS V, p. 218)

[526] *Ídem.*, p. 225 (GS V, p. 176)

[527] *Cf.*, *Ídem.*, p. 226 (GS V, p. 176)

psíquica, lo mismo que en las relaciones estructurales entre ellas o dentro de la «conexión psíquica».[528]

Asimismo, en consonancia con lo expuesto, Dilthey sostiene en "Ideas acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica" (1894):

> El centro de nuestra estructura psíquica lo constituye un haz de impulsos y sentimientos y, el juego de las impresiones es elevado al plano de la atención por la participación afectiva que desde ese centro se les comunica, se forman percepciones y sus enlaces con los recuerdos, series mentales a las que se juntan enseguida la exaltación de la existencia o el dolor, el temor, la cólera. Así se agitan todas las profundidades de nuestro ser. Y de aquí surgen, en un tránsito del dolor al anhelo, de éste a la apetencia, o en otra serie de estados afectivos, las acciones volitivas. Y esto es lo decisivo en todo el estudio de esta conexión estructural psíquica: *los tránsitos de un estado a otro, la acción que conduce de uno a otro, caen dentro de la experiencia interna. La conexión estructural es vivida (Der Strukturzusammenhang wird erlebt).* Por lo mismo que vivimos estos tránsitos, esta acción, por lo mismo que nos percatamos íntimamente de la conexión estructural abarca en sí todas las pasiones, dolores y destinos de la vida humana, por eso comprendemos la vida de los hombres, la historia, todas las profundidades y simas de lo humano.[529]

Para Dilthey, la «experiencia interna» es la de una «conexión estructural», la de estar inmerso en la vida. A través de este concepto Dilthey refuerza la noción del individuo como un ser histórico en unión constante con la vida, un punto de cruce, un ser entretejido, hecho que constituye el elemento formador de su estructura psíquica, su estar articulada-determinada (*Bestimmt*) por la trama factual de lo vivido.

Así se constituye lo que denomino como «fenomenología del espíritu»; la indagación diltheyana que muestra el contacto fáctico de la vida humana dada en las conexiones vividas por las unidades psíquicas dentro de una estructura finalista. Es en este punto donde aparecen dos conceptos centrales en Dilthey, el de *Zweckzusammenhang* y *Wirkungszusammenhang*. Ambos refieren a la idea de un fin que se busca alcanzar tanto en la formación de estructuras objetivas para la obtención de objetivos comunes como en el logro de objetivos propios. Es decir, uno apunta a la consecución y objetivación de fines comunes (intersubjetivos) en tanto el otro a la búsqueda y realización de objetivos particulares (aun no objetivados). Así, el primero refiere a los nexos finales, al conjunto de

[528] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 11 (GS VII, p. 9)
[529] Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 254 (GS V, p. 206)

reglas y valores «comunes» fijados, logrados y objetivados tales como el derecho, la religión, el Estado. De esta manera refleja las formas en que la acción humana (la vida práctica) forma estructuras duraderas (incluso también aquellas anquilosadas). En tanto el segundo refiere a los nexos estructurales teleológicos aún no solidificados en formas duraderas, por ello apuntan a remarcar la idea de "ir en camino", el estar direccionado a un objetivo final que aún no se logra y, por ello, es indeterminado, pues refiere a una expectativa futura. De este modo el concepto de *Wirkungszusammenhang* aporta la estructura dinámica del mundo histórico.[530] Así uno es intersujetivo y objetivado y el otro es particular y no objetivado (aunque si es una expresión), con una estructura más fluctuante que el anterior, pero que se encuentra en contacto directo con aquel.

De este modo, el *Wirkungszusammenhang* refiere a la conexión efectiva de la unidad de vida y su relación con el mundo histórico-social, es su apertura al mundo

> Esta conexión es un nexo efectivo (*Wirkungszusammenhang*). En la unidad psíquica de vida, en la historia, en los sistemas culturales y en las organizaciones, todo se halla comprendido en cambio constante y estos cambios son otras tantas efectuaciones de lo efectivo, de lo actuante, ya tenga lugar en la relación en un individuo, gracias a su estructura, o en circunstancias más complicadas.[531]

Por ello, estos «nexos efectivos» (*Wirkungszusammenhänge*) tienen un carácter teleológico inmanente a las acciones particulares dadas en el mundo compartido. Por su parte los «nexos finales» (*Zweckzusammenhänge*) representan la conexión de fines que se expresa en la asociación de voluntades entre individuos dada en las organizaciones externas de la sociedad, instituciones fundadas sobre el poder tal como Dilthey lo expresa en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883):

> Pues cualquiera que sea la influencia que el poder tenga en la formación de tales unidades, no representa más que uno de los modos en que puede realizarse la plasmación de la estructura: el brazo del poder pone en movimiento una voluntad orientada por un fin, y mantiene sujetos a los sometidos, porque ello constituye un medio para un nexo final (*Zweckzusammenhang*) que habrá de realizarse.[532]

---

530 *Cf.*, Makkreel, R., *Op. Cit.*, pp. 314ss. Este concepto de *Wirkungszusammenhang* también le sirve a Dilthey para oponerlo al de *Kausalzusammenhang*. Así demuestra que la causación histórica como la interdependencia de fines tiene una estructura propia y diferente a la de las normas y leyes de la causalidad mecánico-natural. (*Cf.*, Hodges, H., *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 268)

531 Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 282 (GS VII, p. 257)

532 Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 75-6 (GS I, pp. 70-1)

Es decir, el poder es fruto del «nexo final», un modo en que éste último se canaliza para su realización, esto es, la unión de voluntades en pos de la realización de fines comunes, por ello, continúa:

> Pero un nexo final (*Zweckzusammenhang*) permanente provoca en el ordenamiento de los individuos que le están sometidos el bien que necesita, una estructura (*Struktur*), y así tenemos que la característica conexión de fin (*Zweckzusammenhang*) condiciona, a su vez, a la conexión estructural: el nexo final opera como ley plasmadora (*Bildungsgesetz*) en la formación (*Gestaltung*) de la asociación.[533]

Por ejemplo, según Dilthey, esta noción de conexión de fin o nexo final es la que toma el derecho natural como innata en sí misma. Esta corriente postula una «naturaleza esencial» que según Dilthey no ve que esto que conciben como una esencia es un producto de la interacción y la asociación humana y no de una estructura innata. Por ello,

> Las otras propiedades que adopta la conexión de la esfera del querer se hallan determinadas (*Bestimmt*) por el hecho de que la voluntad engendra «conexiones de fines» (*Zweckzusammenhänge*) que se realizan en una comunidad (*Gemeinschaft*). También la organización externa (*Außere Organisation*) de la sociedad podemos considerarla aquí como abarcando semejantes «conexiones de fin». Así se manifiesta ahora el querer en la comunidad (*Gemeinschaft*). Esta es posible porque, tan pronto como se sale de la persona individual (*Einzelperson*), el querer implica una relación de determinar y ser determinado (*bestimmt*), de mandar y de obedecer. El mandato no está sometido, por sí, a ninguna razón; puede actuar en una persona a base de los motivos intransferibles de otra, en virtud de la posibilidad de coerción que se da en la conexión causal. Esta relación fundamental del mandar y del obedecer hace posible la organización exterior de la sociedad y se consuma en el derecho coactivo del Estado. Pero las «conexiones de fin» (*Zweckzusammenhänge*) deben albergar otra razón para la posibilidad de cooperación (*Kooperation*). Consiste en que el fin, que sólo es realizable cooperativamente, puede apoyarse en la comunidad (*Gemeinsamkeit*) de la naturaleza humana y, especialmente, en aquellas propiedades que se hallan en la base de la adopción del mismo fin para todos.[534]

La vida humana es teleológica, en ella se logran los fines particulares aleatorios (*Wirkungszusammenhang*) y la constitución de otros fines objetivados en forma duradera (*Zweckzusammenhang*) y que el derecho natural mal interpretó como innatos. Lo innato es

[533] *Ídem.*, p. 76 (GS I, p. 71)
[534] Dilthey, W. *El Mundo Histórico*, p. 72 (GS VII, pp. 64-5)

para Dilthey la estructura telológica de la vida; del contacto con ella el hombre genera sus estructuras psíquicas y desarrolla distintas formas objetivadas de fines.

En síntesis, en el plano individual, el valor, el querer y la satisfacción son propios de cada unidad vital ya que se da primeramente en sus «nexos efectivos» (*Wirkungszusammenhang*); en ellos, en tanto unidades de teleología inmanente, en tanto unidades que fijan un rumbo -"ir en camino hacia"-, descansan la posibilidad de intercambiabilidad –de la intersubjetividad- de esas fijaciones individuales de valor. Esta interacción entre unidades de vida da lugar a la formación de las distintas estructuras objetivas de los fines (*Zweckzusammenhang*). En este sentido se puede apreciar que la «conexión adquirida de la vida psíquica» muestra la «conexión estructural», la uniformidad entre distintas unidades vitales (entre individuos) y, a su vez, la generación de uniformidades a través de valores y el desarrollo de sistemas culturales.[535] Dilthey demuestra a partir de su «principio de fenomenalidad» que no existe una estructura psíquica innata tal como lo sostenían en su época las corrientes por él denominadas «fenomenismos». Dilthey concibe que la estructura psíquica es adquirida, dada a partir de la constitución teleológica de la vida, estructura que genera a su vez la formación de fines (*Wirkungszusammenhang* y *Zweckzusammenhang*) y produce distintas estructuras significativas (*Bedeutsam*). "Todo desarrollo humano no puede producir algo más que la formación de esta conexión [psíquica adquirida], que es soberana, adaptada a las condiciones de la existencia, cerrada en sí misma y significativa."[536] De este modo ya se encuentra en "Ideas acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica" (1894) esbozada la noción de significado que, como se verá en el apartado siguiente, es central a la hora de comprender la noción de vivencia.

d. La vivencia

La vivencia refleja una íntima relación con la vida que genera un interrogante clave: ¿cómo articular lo inmediato, la inmanencia vivida, con las mediaciones de las expresiones de la vida y el espíritu objetivo? Dilthey aborda el problema de la inmediatez y la mediación cuando sostiene que la comprensión consiste en la captación de las partes indeterminadamente-determinadas (*unbestimmt-bestimmter*)[537] en relación con el todo. Para Dilthey nuestra comprensión del significado de la vida, de su estructura y facticidad,

---

[535] *Cf.*, Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 272 (GS V, pp. 225-6)
[536] *Ídem.*, p. 267. (GS V, pp. 220)
[537] *Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 41 (GS I, p. 32)

cambian constantemente.[538] Es la determinación, la exteriorización fáctica de la vida, quien da entonces sentido a las partes, por lo cual, cada palabra de la comprensión deberá acomodarse al sentido de lo captado en relación con la estructura del todo.[539]

Dilthey entiende por vivencia una experiencia original de la que podemos tener conciencia porque somos seres vivos y la captamos de modo inmediato y sin abstracciones.[540] De ella tenemos un conocimiento tácito ya que se manifiesta históricamente en características cualitativas, patrones múltiples, significados, valores y relaciones vivenciales. Esta vivencia es la "célula original" (*Urzelle*) del mundo histórico-humano y el dato básico de toda ciencia del espíritu.[541]

Es en este sentido que Moya Espí postula dos modos de interpretar a la vivencia en Dilthey, una como percatación (contacto inmediato con la vida) y otra como significativa (el conjunto de signos y símbolos que socialmente se constituyen a lo largo de la vida y la historia).[542] Esto lo conduce a concebir a la vivencia como trascendental, como condición de posibilidad de la historia.[543] Por su parte, Ermarth al distinguir las acepciones del término vivencia es más específico y establece siete modos distintos en que Dilthey utiliza el término. En tanto la vivencia es un *continuum* conexo ella sería, según Ermarth, **i)** La simple sensación de tener una experiencia sin conciencia alguna que implique procesos de clarificación y clasificación. Un estado previo a toda separación entre sujeto y objeto. Este

---

[538] "Así como las palabras poseen un significado mediante el cual designan algo, o las frases un sentido que nosotros construimos, así también con el significado determinado-indeterminado de las partes de la vida se puede construir su conexión." [Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 258 (GS VII, p. 233)]

[539] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 244-5 (GS VII, p. 220)

[540] Al respecto es necesario volver a remarcar que Dilthey entiende que todo lo captado debe ser dado a la conciencia, pero no todo es meramente un acto de la conciencia. Dilthey se separa de lo que denomina como fenomenismo, la corriente filosófica de la conciencia que sostiene que todo lo captado es una representación de la conciencia. En un sentido contrario Dilthey define a lo dado a la conciencia como "vivencia", un contacto directo con la vida sin las mediaciones meramente representativas de la conciencia intencional. En contra del principio solipsista de la conciencia representativa Dilthey postula un principio basado en la totalidad de las experiencias sustentadas sobre la conexión de la vida (*Lebenszusammenhang*). Aquí los hechos de la conciencia no implican separación entre sujeto y objeto, forma y materia reduciendo lo dado a un mero dato. Los hechos de la conciencia son para Dilthey el conjunto de experiencias performativas, interactivas y reflexivas que brindadas por la conexión de la vida. Dilthey busca de este modo evitar las tendencias ahistóricas (filosofía de la conciencia y teoría del conocimiento) en pos de adentrarse en la vida humana (psicología descriptiva y hermenéutica). Así Bambach sostiene que los estadios de la conciencia exponenen a la vivencia como el modo concreto en que se manifiesta el actuar humano en sus tres planos, pensar, sentir y querer. (*Cf.,* Bambach, C., *Op. Cit.*, pp. 153ss.) Sin embargo, no concuerdo con dicho autor en que la concepción diltheyana en torno al principio de fenomenalidad acarree la perspectiva cartesiana (*Cf.*, *Ídem*, p. 183). Dilthey pone a la conciencia en el tiempo histórico, no subordina el tiempo a las condiciones de la conciencia. Tampoco presenta su teoría de la autognosis en términos cartesianos. Ni concibe al método de las ciencias del espíritu como una prolongación epistemológica del de las ciencias naturales, no obstante el claro enfrentamiento con dicho modelo llevó a dicha disputa al plano epistemológico de la objetividad y la universalidad generando el problema de la relatividad histórica.

[541] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico.*, p. 185 (GS VII, p. 215)

[542] Moya Espi, C., *Op. Cit.*, pp. 247ss.

[543] *Ídem,* pp. 14ss.

es el nivel más opaco de la vivencia, el cual nunca puede ser clarificado plenamente. Es la conciencia de una evidencia delante del yo, que contiene todos los futuros niveles emergentes de la conciencia. **ii)** la conciencia primitiva de la experiencia como *Innewerden, Innesein, für-mich-dasein* que acompaña la actitud pre-predicativa que se asocia con el vínculo elemental de relación, asociación, reproducción, separación, comparación, gradación y tipificación de la conciencia. **iii)** El tercer grado es la percepción interna (*inner Wahrnehmung*) que es la acción reflexiva (*deliberate*) del acto de pensar y de atender. Este permite la "estabilización en la atención" (*Festhalten in Aufmerksamkeit*) posibilitando la separación entre el acto y los contenidos mentales; es un acto de comprensión objetiva (*gegenstanadliches Auffassen*) donde yace la distinción entre el contenido y lo dado sin separar la forma de lo dado, la materia de la forma, en clara alusión a Kant.[544] **iv)** Alude a la observación interna (*innere Beobachtung*) o introspección (*Introspektion*). Es el conjunto de retenciones y fijaciones de las reacciones internas y patrones de experiencias que se predican sobre algo en términos de cuestiones preconcebidas por aquél que realiza la introspección. Por eso es una forma muy limitada de experiencia. **v)** Refiere a la memoria (*Erinnerung*) como una función de la vida; una forma de conciencia capaz de saltar experiencias transcurridas en conexiones significativas, pero que también está sujeta a inevitables modificaciones sobrevenidas de las experiencias y las expectativas de futuro. **vi)** Es la autognosis (*Sebstbesinnung*), que articula la relación entre las experiencias con la propia existencia en curso y discierne los valores inmanentes y los significados. Este nivel explícitamente introduce la conciencia de otros en el reino de la auto-conciencia. Aquí se constituyen las ciencias del espíritu como ciencia que trata sobre la vida como un todo y que analiza los diferentes contextos y visiones del mundo. **vii)** Es la reflexión histórico-filosófica (*historische Besinnung*) o la reflexión antropológica (*anthropologische Besinnung*). Amplia el punto de vista humano introduciendo la comprensión más profunda de las múltiples formas de vida, valores y visiones de mundo. Relaciona los individuos con las objetivaciones del espíritu que él produce a lo largo de los años. En este nivel, hipotéticamente, se establece la conciencia de concebir la experiencia humana en términos de historia universal.[545]

En mi opinión la división propuesta por Ermarth si bien es correcta es a la vez excesivamente analítica y fragmenta en tantas partes a la noción diltheyana de vivencia que, según entiendo, dificulta comprenderla cabalmente. En este sentido prefiero propuesta

[544] *Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, pp. 143-4 (GS VII, p. 122)
[545] *Cf.,* Ermarth, M., *Op. Cit.*, pp. 130-2.

de Moya Espi de la concepción dual de la «vivencia», pues capta el punto nodal de las acepciones del término vivencia. Sostengo que incluso se podría decir que las cuatro primeras distinciones establecidas por Ermarth para la vivencia corresponden a lo que Moya Espi denomina de la «percatación interna» y las tres restantes a la vivencia «significativa».

Así, en términos generales, la «vivencia» no es una oposición entre objeto y sujeto, externo e interno, sino una participación en la vida. Dilthey define a la vivencia como *Dieses Für-mich-Da-sein, Bewusst-Sein*,[546] lo que implica que el otro y los objetos del mundo son dados al yo (*Selbst*) como vivencia, como el produto de la apertura a la vida, de una relación íntima con la vida (*Lebensbezüge*); esta relación no se presenta a modo de una lógica-matemática sino como percepción, voluntad, sentimiento y pensamiento, acción solo posible en el plano de la relación fáctica de vida. Partir del análisis de la noción de comunidad y de espíritu objetivo para adentrarse en el individuo y sus vivencias evita caer en la acepción de la vivencia como mera inmanencia (solipsista). En otras palabras entiendo que al remarcarse la concepción diltheyana del individuo como punto de cruce, su relación con la comunidad y el espíritu objetivo, se puede apreciar entonces que todas sus vivencias subjetivas están entretejidas (*verwebt*) por este entorno socio-histórico-cultural.[547]

Por tanto, sostengo, siguiendo a Moya Espi, que el concepto de vivencia posee dos acepciones, una vivencia como *inmediata* y otra como *significativa*. No obstante, a diferencia de Moya Espi entiendo que estas concepciones no marca una tensión entre la gnoseología o epistemológica y la filosofía de la vida, sostengo, por el contrario, que ellas son complementarias. Aquí se intentaré exponerlas a los efectos de clarificar los yerros interpretativos que se produjeron al no haber contemplado estas dos acepciones.[548]

α) Vivencia I

Como se expuso, el mundo exterior es, para Dilthey, producto de la vida. No obstante concebir al mundo humano como mera representación de nuestra conciencia (en tanto vida interna intencional) consiste en un recorte injustificado del proyecto diltheyano.

---

[546] *Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, Op. Cit., p. 31 (GS VII, p. 26)

[547] Para un abordaje complementario sobre la noción de vivencia véase también: Lorenzo, L., "El papel de la filosofía kantiana y hegeliana en el pensamiento diltheyano", en Torres, S. y Smola, J., (editores), *Lecturas Contemporáneas de la filosofía Clásica y Moderna,*), Ediciones UNGS, Los Polvorines, 2012, pp. 323-32.

[548] En el artículo antedicho he efectuado un abordaje de las dos acepciones de la vivencia desde las contribuciones de Kant y Hegel a la filosofía de Dilthey [*Cf.*, *Ídem.*]

En realidad Dilthey muestra que este mundo es producto de la interacción con otras unidades de vida y sus voluntades. Así, según Dilthey, las «*Geisteswissenschaften*» no son ciencias puras sino que hablan del mundo interno de la voluntad (fines, medios y valores) y de la libertad. El mundo humano es el mundo de la voluntad, del interés práctico que rigen los principios de la acción. Quiero dejar en claro desde el principio de esta exposición que la acepción del concepto diltheyano de «vivencia como inmediatez» surge de su indagación psicológica. Aquí la inmanencia es, para Dilthey, un postulado analítico y no un mecanismo o un elemento de la comprensión. La «vivencia» como «inmediata» no es, pues, parte del análisis epistemológico[549] sino un postulado psicológico sólo posible desde una indagación del fenómeno de la vida fáctica. Con ella Dilthey demuestra el vínculo inmediato del individuo con el «curso» factual de la «vida», marca su «conexión estructural» con el mundo.

La «vivencia» como *percatación* (que en adelante la denominare *«vivencia I»* para facilitar la exposición) es para Dilthey, la primera inmediatez pues es pre-categorial. Ella se refiere a aquella inmediatez que no es pura inmediatez pues se encuentra mediada por el estar ahí y el percatarse de sí mismo a través de la resistencia de lo otro, pero que sí es inmediata en tanto es una relación con el mundo previa a la introducción de concepto alguno. Es decir, para Dilthey, la «vivencia I» refiere a un vínculo primario (inmediato) con el mundo, el momento más puro, pre-categorial, donde no existe distinción entre sujeto y objeto. En este sentido la «vivencia I» es un darse cuenta sin categorización alguna, y a esto me referí anteriormente con la noción de postulado analítico, un momento "abstracto" del análisis diltheyano sobre la vivencia. Esto no implica que la vivencia sea una abstracción conceptual. Ella es el resultado de la indagación fenomenológica que Dilthey efectúa sobre las manifestaciones de la acción de la vida individual. En contraposición a las abstracciones conceptuales propias de la conciencia meramente representativa, la «vivencia I», como percatación (*innewerden*), es el contacto inmediato con la vida, implica indeterminación-determinada, el postulado de un momento pre-categorial. Esta postulación de la vivencia como percatación inmediata tampoco debe confundirse con un postulado axiomático-hipotético (a modo de una psicología explicativa) sino que es el resultado de la psicología descriptiva propuesto por Dilthey.

En resumen, la «vivencia I» refiere a un momento previo a la percepción. Por ello, Imaz sostiene que no se debe confundir «vivencia» con «estado de conciencia», el cúmulo

[549] En este sentido es clarificadora la división propuesta por Ermarth que se expuso anteriormente.

de la corriente de la conciencia. En el estado de conciencia pueden coincidir un dolor de muela y un pensamiento que se concentra en otra cosa, mas en la «vivencia I» lo que sucede es la conexión estructural con lo vivido en el presente. En este sentido vivencia es *innewerden*, un cerciorarse por dentro, un estar dentro de la realidad del «curso de la vida» (*Lebensverlauf*).[550] Imaz sostiene, "La vivencia, pues, me da, de inmediato, a mí mismo, al mundo y a la «estructura» en la que se traban lo procesos entre yo y el mundo."[551] La «vivencia I» expresa la pertenencia del individuo a la corriente del curso vital, muestra la conexión histórica del mundo donde el yo (*Selbst*), abierto a al mundo se percata inmediatamente de su inserción en él.

> La vida anímica se nos da de manera muy diferente. En contraste con la percepción externa, la percepción interna descansa en una percatación íntima, en un vivir: se nos da inmediatamente. En la sensación o en el sentimiento de agrado que la acompaña se nos da algo simple e indivisible […] Si llevamos a cabo un acto mental veremos que en él confluyen, en la unidad indivisible de una función, una pluralidad discriminable de hechos internos, con lo cual encontramos en la experiencia interna algo nuevo que no ofrece paralelo alguno en la naturaleza. Si nos volvemos ahora sobre el yo idéntico, la «mismidad»,[552] que contiene simultáneamente varios procesos internos y concreta la sucesión de los procesos en la unidad de la vida, encontramos de nuevo, esta vez de manera más sorprendente, algo que se nos da como vivencia en la experiencia interna y que no admite comparación con los procesos naturales.[553]

Como se expuso en al apartado anterior, Dilthey sostiene que la experiencia interna es la propia de la conciencia, un postulado del principio de fenomenalidad, pero es la experiencia de la voluntad y no de una conciencia meramente representativa. Por su parte la experiencia externa, en Dilthey, adquiere, por un lado, un sentido técnico y abstracto que apunta a la construcción representativa de la realidad, la acción del pensamiento (configurador) que no es una actitud original-inmediata. Por el otro, ella se funda en la experiencia interna, ya no en un sentido meramente lógico-gnoseológico sino, como sostiene Moya Espi, como producto de la interacción práctica del hombre con su entorno.[554]

---

[550] *Cf.,* Imaz, E., *El Pensamiento de Dilthey,* El colegio de México, México, 1946, pp. 171ss.
[551] *Ídem.*, p. 196
[552] Ella es una de las categorías de la vida; recuérdese que la mismidad no se da como representación, relación objetiva.
[553] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, pp. 220-1 (GS VI, p. 170)
[554] *Cf.,* Moya Espí, C., *Op. Cit.*, p. 148

Sostengo necesario resaltar un punto central de esta doble dirección de la experiencia a los efectos de evitar cualquier acusación de idealismo o de una actitud psicologizante a la filosofía diltheyana. En esta doble dirección Dilthey afronta el problema de la relación entre lo interno con lo externo (hecho que a su modo Kant había intentado en su "Refutación al idealismo").[555] Por ello en términos generales la experiencia surge como un producto de la interacción (*Wechselwirkung*) social del hombre con la vida, así es «experiencia de la vida» (*Lebenserfahrung*). En este sentido sostiene Dilthey:

> Así resulta que los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones (*Wechselwirkung*), pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana enteriza que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que sus diferentes aspectos.[556]

Sostengo que es a partir del mundo de la vida, de lo que he denominado como la indagación fenomenológica sobre la facticidad del curso vital, desde donde parte el análisis psicológico de Dilthey, por ello,

> El objeto de la psicología es, siempre, por tanto, el individuo, que ha sido destacado de la conexión viva (*lebendigen Zusammenhang*) de la realidad histórico-social (*der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit*), y se propone constatar, mediante el proceso de abstracción, las propiedades generales que desarrollan las unidades psíquicas en esa conexión. El hombre tal como es para sí mismo, como abstracción de su interacción en la sociedad, ni se encuentra en la experiencia ni puede ella descubrírnosla.[557]

Para Dilthey, el hombre es un ser activo, un hombre de acción (*handelnden Menschen*),[558] que interacciona (*Wechselwirkung*) con la sociedad, la historia y el mundo

---

[555] Jáuregui realiza un estudio detallado sobre la teoría kantiana del sentido interno y la refutación del idealismo (*Cf.*, Jáuregui, C., *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Prometeo, Bs. As., 2008). En Dilthey el querer, sentir y representar constituyen el plano de la «experiencia interna» pues expresa los estados de la vida activa. En tanto, el ya mencionado «principio de resistencia» (*Widerstand*) conforma el ámbito propio de la experiencia externa, aquel que apela a la relación de la vida activa con el mundo exterior. Cabe recordar entonces que la experiencia interna no es, para Dilthey, intencionalidad de la conciencia sino el modo en que se presenta a la conciencia la conexión del curso de la vida generadora de la estructura psíquica adquirida (*erworben*).

[556] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p 6 (GS I, p. xviii)

[557] *Ídem.*, p 39 (GS I, p. 30)

[558] *Cf., Ídem.*, p 41 (GS I, p. 32)

natural (aunque la naturaleza le es extraña al hombre porque es algo exterior).[559] En el contacto de una vida activa (vida del individuo) que se abre al mundo exterior se genera la «vivencia I». En el plano de las *Geisteswissenchaften* para comprender esta interacción del hombre con el mundo social (la cual es constitutiva de su estructura psíquica) Dilthey requirió partir del análisis (tal como lo he expuesto al comienzo de esta sección) de la dimensión del espíritu objetivo y de la comunidad para adentrase desde allí en el individuo y sus vivencias.[560]

En los textos posteriores a 1900 se puede apreciar que Dilthey vuelve a insistir con esta noción de vivencia como percatación, postulada en sus análisis psicológicos, como el correlato estructural del actuar humano. De este modo la «vivencia I» aparece como un momento, como el darse cuenta, propio del querer-sentir-representar que se nos presenta en la aprehensión de la representación -la captación de objetos (*das gegenständliche Auffasen*)- y la posesión dadas en el querer y sentir -"haber de los objetos" (*das gegenständliche Haben*)-. El querer, sentir y representar se encuentran entretejidos en una vivencia,[561] dada no como correlato trascendental sino como el producto del actuar de los individuos psicofísicos adentrados en un tiempo histórico-social y en relación con el mundo externo material. Esta es la «relación estructural», el estar dentro de la vida. La relación estructural es "una relación vivible."[562] En este sentido:

> Todo saber acerca de objetos (*gegenständliche*) psíquicos se funda en el vivir. Vivencia es, en primer lugar, la unidad estructural de actitud y contenido. Mi actitud perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento [el sentir] por algo o mi voluntad [el querer] para algo. La vivencia tiene siempre certeza de sí misma. […] Contenidos como «un rojo» o «un azul» y actitudes como la captación del rojo o la complacencia en él, están presentes para mí. Este «estar presentes para mi» (*für-mich-Da-sein*) puede designarse como «ser-consciente» (*Bewußt-Sein*) o como vivencia (*Erleben*), si se entiende esta palabra no tanto por referencias al proceso vivo mismo cuanto al modo como se presenta. Están presentes para mí, están ahí, lo mismo una cualidad sensible, que aparece en la representación

[559] *Cf., Ídem.*, p 45 (GS I, p. 36)

[560] En este sentido se puede apreciar una vez más la continuidad entre los trabajos psicológicos de la primera época y los denominados hermenéuticos de la segunda. Esto permite apreciar, como sostiene Rodi, (*Cf.,* Rodi, F., *Op. Cit.*, p. 20) en el mismo sentido que lo expuesto por Groethuyen en su introducción al volumen VII de la *Gesammelte Schriften*, (*Cf.,* Dilthey, W., *GS VII, p. vii*) que el plano psicológico y el hermenéutico no son dos fases, sino dos modos de abordar el mismo problema. Por tanto si bien es posible esta división, postularla sin aclaraciones conduce a reproducir los yerros interpretativos que califican a la filosofía de Dilthey de psicologista, solipsista, historicista, etc.

[561] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 52 (GS VII, p. 46)

[562] *Cf.*, *Ídem.*, p. 18 (GS VII, p. 15)

que una pena o un afán, y lo mismo una proporción matemática que la conciencia que tengo de estar obligado por un contrato.[563]

Así demuestra Dilthey que la «vivencia I» no es una hipótesis o un axioma del que se deduce todo. La indagación fenomenológica sobre la vida efectuada por Dilthey expone a la «vivencia I» como una realidad descriptible gracias a su la estructura inmediata en que se da la percatación (*innewerden*). Esta indagación que he denominado «fenomenológica» le posibilitó a Dilthey sostener que la «vivencia I» es el modo en que se percibe al proceso vivo, el modo en que se le presenta al individuo su relación estructural con la vida. Son estos vínculos vitales estructurales los que generan relaciones significativas. Por ello, en "Ideas acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica" (1894) Dilthey sostiene que el desarrollo de la formación psíquica produce estructuras significativas (*Bedeutsam*).[564]

Al respecto de la noción de percatación considero incorrecta la interpretación de Ineichen cuando sostiene: "Sólo una percepción inmediata puede explicar la autoconciencia. Por lo tanto, la afirmación anterior, «percatación» (*innewerden*) es el reemplazo para el «yo pienso» (*Ich denke*) kantiano, de la cual tomó Dilthey referencia directa."[565] Dicho autor asimila, sin establecer diferencia alguna, la filosofía de Dilthey con la de Kant, esto lo conduce, al menos, a no distinguir adecuadamente sus nociones de percatación y la percepción sensible[566] y no tomar en cuenta el concepto de «estructura psíquica adquirida» (*erworbener seelischer Zusammenhang*) ni el de estructura de la vida. Coincido con Moya Espi cuando resalta que los errores de estas interpretaciones (como la de Ineichen) provienen de asimilar, sin establecer diferencias, a la percatación con la relación estructural. Dicho intérprete sostiene, asimismo, que el olvido de este aspecto es uno de los errores más comunes de aquellos que equiparan a Dilthey como un positivista o como un cartesiano.[567]

---

[563] *Cf.*, *Ídem.*, p. 31 (GS VII, pp. 25-6)

[564] *Cf.*, Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Tonocimiento*, p. 267. (GS V, p. 220)

[565] Ineichen, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschafliche Welt. Dilthey Logik der Geisteswissenschaften*, Klostermann, Frankfurt, 1975, p. 106 (Traducción propia)

[566] La percepción sensible refiere a la captación de objetos externos por medio de los sentidos y explicados por la conciencia a través de las representaciones. En tanto, la percatación refiere a la cadena de relaciones estructurales que se asocian a un hecho de la conciencia. Por ejemplo, me puedo representar una obra de arte, por ejemplo un libro. La captación sensible me muestra la representación del libro en tanto objeto, la imaginación me ayuda a graficarme una escena –reproducción de una imagen-, pero la percatación (*innewerden*) consiste en los múltiples estados que esa obra genera en un lector –angustia, alegría, agrado, desasosiego, etc.

[567] Dice Moya Espi: "El olvido de este aspecto «estructural» […] de la vivencia caracteriza la interpretación llevada a cabo por Ineichen. De acuerdo con esta tendencia general de su interpretación, para esclarecer la noción de vivencia, Ineichen se apoya en la noción de *innewerden*. Según su interpretación, el *innewerden* proporciona al principio de fenomenidad [«principio de fenomenalidad»], según el cual la realidad está

Para terminar este apartado dedicado a la «vivencia I» y mostrando la continuidad en la obra de Dilthey introduzco el presente fragmento de "Ideas acerca de una çpsicología Descriptiva y Analítica" (1894) ya que lo considero central para terminar de advertir el alcance de la noción diltheyana que denominé «vivencia I»:

> En la vivencia cooperan conjuntamente los procesos de todo el ánimo. En ella se nos da conexión, mientras que los sentidos nos ofrecen únicamente una multiplicidad de particularidades. El proceso singular es conllevado en la vivencia por la íntegra totalidad de la vida anímica, y la conexión en que se halla dentro de sí mismo y con la totalidad de la vida anímica es algo que pertenece a la experiencia inmediata. Esto determina ya la naturaleza de la comprensión de nosotros mismos y de los demás. Solemos «explicar» mediante procesos puramente intelectuales, pero «comprender» lo hacemos mediante la cooperación de todas las fuerzas del ánimo en la captación. Y para comprender partimos de la conexión del todo, que se nos da de una manera viva, haciéndonos así aprehensible lo singular. El hecho de que vivamos en la conciencia de la conexión del todo nos permite comprender una proposición singular, un gesto o una acción determinada. Todo pensar psíquico ofrece este rasgo fundamental, a saber, que la captación del todo hace posible y determina la interpretación de lo singular. Si la reconstrucción de la general naturaleza humana por la psicología quiere ser algo sano, vivo, fecundo para la inteligencia de la vida, tendrá que basarse en el método original de la comprensión.[568]

Este fragmento permite comprender la estructura "hermenéutica" de la vida de la cual parte la noción diltheyana de «vivencia I» y del que la indagación psicológica efectuada por él forma parte. Es decir, para Dilthey, si la reconstrucción psicológica quiere ser "algo sano" debe respetar la estructura "hermenéutica" de la vida en que se encuentra inserta y desde allí efectuar la descripción y el análisis de las unidades vitales.

Recapitulando lo expuesto, para Dilthey, el hombre en relación con el mundo adquiere sus conexiones psíquicas. Este mundo es vida antes que concepto, es curso vital, facticidad antes que pensamiento. Solo el esclarecimiento de estas relaciones dará luz a la libre vivacidad de la vida psíquica, donde siempre se agitarán los impulsos y los efectos y diferentes grados de atención sobre ellos; desde donde surgen nuestras representaciones y

---

constituida primariamente por hechos de conciencia, dados a un sujeto, la certeza inmediata que es propia de la vivencia, la cual representa así, cartesianamente, un «*fundamentum inconcussum veritatis*»." (Moya Espí, C., *Interacción Histórico-Social y Subjetividad en la Obra de Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 305)

[568] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 222 (GS V, p. 172)

direcciones de la voluntad. Los procesos psíquicos se articulan dentro de la estructura adquirida de la tridimensionalidad de la vida psíquica (constituida por lo cognitivo, lo volitivo y lo sentimental). La «vivencia I» es la demostración de la existencia de un acceso inmediato a estos procesos, pero apelando sólo a su percatación. Lo inmediatamente dado de la vivencia no es el encierro en la conciencia, ni la proyección de una conciencia lógica, sino su pertenencia a la conexión estructural de la vida, su apertura al curso fáctico vital, el cual genera la «conexión adquirida de la vida anímica». En correlato con esto, en textos posteriores a 1900, Dilthey sostiene:

> Lo inmediatamente dado son las vivencias. Pero éstas, como he tratado de demostrar en otra ocasión, se encuentran trabadas en una conexión que se mantiene a lo largo de todo el curso de la vida, en medio de todos sus cambios; sobre su base nace lo que en otro caso he descrito como «conexión adquirida de la vida anímica»; abarca nuestras representaciones, nuestras fijaciones de valor y de fines y consiste en una unión de estos miembros.[569]

Dilthey hace un llamamiento a no olvidar que la «vida» y la «vida vivida» son el fundamento del que todo parte pero a la vez deja en claro que solo accedemos a ella por mediaciones fácticas. La inmediatez no se da, entonces, como un todo a la conciencia pues sólo podemos captar la vida psíquica de modo mediato en las acciones o reproducciones psíquicas (las manifestaciones -*Äußerungen*- y la expresión -*Ausdruck*-), en el contacto con las estructuras del curso vital; la «percatación» (*Innewerden*) muestra el estado de apertura al mundo.

β) Vivencia II

Para Dilthey la «expresión» de la vida psíquica es captada como una forma de la actividad espiritual y en tanto se exterioriza en la historia genera el espíritu objetivo. En este sentido, en su análisis psicológico de 1894 ("Ideas acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica") aparece la noción de «espíritu colectivo» como la objetivación de lo espiritual (espíritu objetivo) aunque apelando, como se expuso en el apartado segundo de esta sección, no sólo a la dimensión política sino también a la cultural-histórica, cuando sostiene:

[569] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 100 (GS VII, p. 80)

> En el lenguaje, en el mito, en las prácticas religiosas, en las costumbres, en el derecho y en la organización exterior tenemos otras tantas producciones del *«espíritu colectivo»* (*gesamtgeistes*) en las que la conciencia humana, para hablar en términos de Hegel, se ha hecho objetiva (*objetiv geworden*) y es apta, por lo tanto, para el análisis. Lo que el hombre es *no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo* ni tampoco mediante experimentos psicológicos, *sino mediante la Historia*. Pero este análisis de los productos del espíritu humano que nos permite atisbar el origen de la conexión psíquica, sus formas y su acción, el análisis de los productos históricos habrá de combinarlo con la observación y recopilación de todo fragmento accesible del proceso histórico en el que se forma tal conexión. Precisamente en la unión de estos dos métodos [el histórico y el descriptivo-analítico] reposa todo el estudio histórico acerca del origen, las formas y la acción de la conexión psíquica en el hombre.[570]

Nótese, por un lado, entonces que ya en 1894 Dilthey hace uso del concepto hegeliano de "espíritu objetivo" bajo la noción de "espíritu colectivo". Por otro lado, es menester remarcar que la "cavilación sobre uno mismo" es la expresión diltheyana para hacer frente a las propuestas de una reflexión abstracta como camino para conocerse a uno mismo. Así, como se ve en este fragmento, en 1894 Dilthey rechaza este tipo de reflexión abstracta de introspección pura que pretendan hacer uso de la «vivencia I» asimilándola a la contemplación de sí, un acto de abstracción que recorta la vivacidad de la vida humana, un encierro en el sí mismo que lo abstrae del contacto con la conexión fáctica de la vida. Para Dilthey el hombre se comprende en las mediaciones históricas, en el análisis, la descripción y la comparación de sus expresiones.[571]

---

570 Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento,* pp. 229-30 (GS V, p. 180). El resaltado es mío.

571 La «vivencia I» apela a la relación viva de intimidad con este mundo (curso vital), el cual es un conjunto de determinaciones históricas, de manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*) y de expresiones (*Ausdruck*) que se conservan en formas duraderas (espíritu objetivo *–objektive Geist*). Gadamer reconoce esta relación significativa: "¿Cómo se realiza esta labor reflexiva de la vida? Dilthey basa su filosofía en la experiencia interna de la comprensión, que nos descubre la realidad que se resiste al concepto. Todo conocimiento histórico es ese género de comprensión. Pero ésta no es sólo el método de la ciencia histórica, sino una determinación fundamental de la realidad humana. Se basa en que tenemos una vivencia que guardamos en la memoria. En el «recuerdo» se configuran estas vivencias para la comprensión del significado. Dilthey enlazó aquí con el pensamiento romántico, señalando que esa comprensión del significado difiere mucho estructuralmente del método cognitivo de las ciencias naturales. Aquí no se avanza de una cosa a otra y luego a la siguiente, para abstraer lo general, sino que la vivencia singular es ya un todo de sentido, una totalidad. Y la vivencia individual es a su vez una parte del todo del decurso vital. Pero su significado está referido a ese todo de modo peculiar. No es que lo último que alguien vive, realice y determine el significado de la totalidad vital. El sentido de un destino vital es más bien una totalidad propia que no se configura partiendo del final, sino de un centro creador de sentido. El significado de la estructura no se forma en torno a la última vivencia, sino en torno a la vivencia decisiva. Un instante puede ser decisivo para toda una vida." (Gadamer, "El problema de la historia en la reciente filosofía alemana", (1943), en: Gadamer, *Verdad y Método,* Tomo II, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 36-37) No obstante haber reconocido la dimensión significativa Gadamer la vincula a la dimensión meramente individual y no al marco del mundo histórico intersubjetivo. El recorrido

Como se dijo, para Dilthey, el hombre (en cuanto ser histórico engarzado [como punto de cruce (*kreuzungspunkt*)] en el curso vital) está constituido por las “experiencias” que ha tenido. El recorrido retrospectivo efectuado hasta aquí, el cual partió desde las nociones espíritu objetivo (*objetive Geist*), comunidad (*Gemeinsamkeit*) y generación (*Generation*) ha permitido corroborarlo. En este sentido, ya se han presentado distintas aproximaciones a la noción de vivencia significativa que aquí pretendo exponer de modo más acabado. Ya ha quedado comprobado que el hombre, como miembro de una comunidad, entretejido (*verwebt*) en el espíritu objetivo, genera múltiples “experiencias”. Ellas no son solo sus experiencias vitales o biográficas individuales, sino también un conjunto complejo de vivencias, tanto subjetivas como intersubjetiva (aceptadas como tales por provenir del grupo social de pertenencia). Así, la condición histórica del hombre tiene fundamentalmente que ver con la experiencia primaria de sentirse parte de un devenir generacional. Como se expuso, para Dilthey las «generaciones» (*Generation*) son un todo homogéneo de individuos que se encuentran bajo las mismas influencias.[572] Cabe aclarar que esto no implica que todos los individuos configuren su identidad personal a modo determinista,[573] ni la homogeneidad equivale a una igualación o subordinación. Lo que pretende remarcar Dilthey con la idea de homogeneidad es las formas en que interactúan los individuos con las fuerzas propias de su tiempo, hecho que lo lleva a producir relaciones específicas con su tiempo presente, su pasado y futuro.

Este mundo compartido (mundo en común) en el que se inserta el individuo posibilita comprender la otra acepción de vivencia, la «vivencia de la captación significativa» (que de aquí en adelante denominare «vivencia II»). Ella refiere a la dimensión del «significado» (*Bedeutung*) fruto de la teoría de la interacción práctica del hombre con su entorno.[574]

---

efectuado hasta ahora permite comprender este yerro interpretativo que no capta la dimensión intersubjetiva de lo «común», de la «generación» y del «espíritu objetivo» como los elementos constituyentes de los individuos. La dimensión significativa apunta pues a este mundo compartido, al mundo de la comprensión.

[572] Véase al respecto “Comunidad y espíritu objetivo” en esta sección.

[573] En su texto “Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado” (1875) sostiene Dilthey que la homogeneidad es uno de los puntos principales que diferencian a las ciencias naturales de las ciencias del espíritu. "La cascada de agua se compone de partículas de agua homogéneas, que chocan entre sí, pero una sola frase [de cualquier individuo], que no es más que el hálito de la boca, conmueve a toda la sociedad animada de un continente en virtud de un juego de motivos dentro de puras unidades individuales, que no son comparables entre sí." [Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento,* p. 402. (GS V, p. 64)]

[574] Son numerosas los intérpretes que ven en la apelación de Dilthey hacia el mundo significativo la influencia de Husserl (Ente ellos podemos encontrar: Imaz, E., *El Pensamiento de Dilthey. Evolución y Sistema*, *Op. Cit.*, p. 185; Ineichen, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschafliche Welt. Dilthey Logik der Geisteswissenschaften*, *Op. Cit.*, p. 141). Incluso el mismo Dilthey reconoce el influjo que las *Investigaciones lógicas* de aquel tienen para su propia filosofía. [*Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 16

Como ya expuse el término «significado» (*Bedeutung*) aparece ya en la "Ideas acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica" (1894).[575] Si bien allí no se encuentra desarrollado como un concepto específico si posee la misma acepción que presentará en sus obras posteriores, donde se tornará un concepto central para la fundamentación de las ciencias del espíritu. Cabe remarcar que en dicha obra Dilthey sostiene que el desarrollo de la formación psíquica produce así estructuras significativas (*Bedeutsam*). Asimismo, Dilthey ya en "La Imaginación del Poeta" (1887) utiliza dicho término.[576] Sostiene:

> El sentimiento de la vida trata de pronunciarse en sonidos, palabras e imágenes; la intuición nos satisface por completo cuando va llena de este contenido de la vida y de las vibraciones del sentimiento; este entretejimiento, nuestra vida original, plena, total, intuición colmada e interiorizada por el sentimiento, sentimiento de vida que irradia en la luminosidad de la imagen: he aquí la característica concreta, esencial de toda poesía. Semejante vivencia entra en nuestra posesión cuando se la establece en una relación interna con otras vivencias y se capta así su significado (*Bedeutung*). Jamás puede ser resuelta en pensamientos o ideas; pero sólo puede ser puesta en relación con la totalidad de la existencia humana mediante reflexión, especialmente mediante la generalización y establecimiento de relaciones, y así puede ser comprendida en su esencia, es decir, en su significación (*Bedeutung*).[577]

En este contexto tampoco la noción de significado aparece conceptualizada ya que como señala Makkreel el terreno de la estética es el lugar desde donde Dilthey ensaya sus concepciones filosóficas mas no donde las expone y analiza.[578] No obstante, en este fragmento, se aprecia que, en lo relativo a la labor del poeta y la captación del lector, tanto

---

(GS VII, p. 13)] No obstante, como sostiene De Mull, esta influencia no debe ser sobredimensionada (*Cf.*, De Mull, J., *Op. Cit.*, p. 239). Este intérprete remarca correctamente un conjunto de diferencias fundamentales entre los conceptos de expresión (*Ausdruck*) y significado (*Bedeutung*) de Husserl y Dilthey. De Mull remarca que la noción de significado en Husserl apela a una dimensión temporal ideal, en tanto que para Dilthey implica la temporalidad concreta de la vivencia. De modo que en el plano sincrónico de la noción diltheyana de significado se puede apreciar la influencia de Husserl, en tanto que el plano diacrónico de la misma es una acepción propiamente diltheyana. Así en este punto el significado adquiere la temporalidad de las experiencias de la vida. La temporalidad se vuelve la categoría fundamental pues ella apela a la tridimensión del tiempo como presencia (*präsenz*), como curso de vida que incluye pasado, presente y futuro. (*Cf., Ídem.*, p. 235ss.).

[575] "Todo desarrollo humano no puede producir algo más que la formación de esta conexión [psíquica adquirida], que es soberana, adaptada a las condiciones de la existencia, cerrada en sí misma y significativa." [Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 267 (GS V, p. 220)]

[576] Esto también permite apreciar el valor de la interpretación que Makkreel realiza de la obra de Dilthey en un plano estético. Para dicho intérprete Dilthey concibe que el trabajo del artista demuestra que sus experiencias están expresadas como un todo en sí mismo. Así, para Dilthey, el artista es capaz de desplegar su experiencia y delimitarlas objetivamente en relaciones estructurales a través de la expresión (*Cf.*, Makkreel, R., *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, *Op. Cit.*, p. 326)

[577] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 27-8 (GS VI, pp. 130-1)

[578] *Cf.*, Makkreel, R., *Op. Cit.*, 1992, pp. 14-5.

éste como aquel requieren de la captación significativa de sus vivencias para darle contenido a aquello que la poseía busca expresar. Es decir, la expresión de vivencia y su captación requiere que ellas posean significados. Recién en los textos posteriores a 1900 el concepto de significado aparece conceptualizado como una categoría de la vida.[579] En "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1910) Dilthey sostiene:

> La *conexión de las vivencias* en su *realidad concreta* reside en la *categoría de significado* (*Bedeutung*). Ésta es la unidad que agrupa en el recuerdo el curso de lo vivido o revivido y su significado no consiste, ciertamente, en un punto de unión que estuviera más allá de la vivencia (*des Erlebnisses*), sino que dicho significado se contiene en esas vivencias, constituyendo su conexión.[580]

Así, la noción de significado es la que articula el curso (*Verlauf*) y la captación de nuestras vidas y se convierte en una categoría central para la aprehensión de la trama (*Zusammenhang*) de la vida y el mundo histórico.[581] La vida como curso es plenitud en el tiempo presente, pertenencia al pasado en el recuerdo y expectativa en referencia al futuro.

> Y la «presencia» consiste en el resultar incluído lo pasado en nuestra vivencia; aquello que de esta suerte constituye en el corriente del tiempo una unidad vivencial (*Erlebniseinheit*) porque tiene un significado unitario (*einheitliche Bedeutung*) en el curso de la vida (*Lebensverlauf*) compone la unidad más pequeña que podemos designar como vivencia. Pero por encima de esto, el uso del lenguaje designa también como vivencia a toda unidad, ideal, más amplia de partes de vida que tiene un significado en el curso de la vida y emplea también este concepto en el caso en que los momentos se hallan separados por acontecimientos interruptores.[582]

Dilthey une así la vivencia con el curso vital del mundo de la acción, es decir, el mundo práctico donde la vida anímica genera sus representaciones, fija sus valores y fines y entra en contacto con la realidad histórico-social-humana. Por ello, términos como comunidad (*Gemeinsamkeit*) y espíritu objetivo (*objetiven Geist*), manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*) y sus expresiones (*Ausdrucken*) son centrales a la hora de comprender

---

[579] Esto refuta a la vez las interpretaciones que sostienen que las *Investigaciones lógicas* de Husserl aportan a Dilthey la noción de «significado», entiendo que dichas obras de Husserl inducen a Dilthey a leerse a sí mismo nuevamente y madurar sus definiciones.

[580] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 262 (GS VII, p. 237). El subrayado es mío

[581] El significado se expresa: "Precisamente en las relaciones entre este presente, el pasado y el futuro consiste el carácter del curso de nuestra vida." [*Ídem.*, p. 94 (GS VII, p. 73)]

[582] *Ibidem.*

toda la filosofía de Dilthey.[583]

> Lo inmediatamente dado son las vivencias. Pero éstas, como he tratado de demostrar en otra ocasión, se encuentran trabadas en una conexión que se mantiene a lo largo de todo el curso de la vida (*Lebensverlauf*), en medio de todos sus cambios; sobre su base nace lo que en otra ocasión ha descrito como «conexión adquirida de la vida anímica» (*erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens*); abarca nuestras representaciones, nuestra fijación de valor y de fines y consiste en una unión de estos miembros.[584]

Todos estos fragmentos, pertenecientes a la misma obra de 1910, permiten apreciar la interconexión que existe entre los distintos conceptos diltheyanos, hecho que vuelve a justificar el trabajo hasta aquí desarrollado. En este contexto se ve entonces que la noción de «vivencia II» es posible gracias a la «vivencia I». El mundo humano es un mundo significativo en tanto posee previamente una instancia pre-predicativa que lo pone en contacto con el curso fáctico vital y genera la conexión estructural (dando por resultado la formación que la vida psíquica adquiere a lo largo de su desarrollo). El vivir es un curso (*Verlauf*) temporal donde las vivencias (*Erlebnis*) se interconectan entre sí dando como resultado estructuras significativas en el recuerdo, en las expresiones, en la vida psíquica y en las comunidades o espíritu objetivo.

> Lo que en el río del tiempo constituye así una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad más pequeña que nosotros podemos designar como «vivencia». Y también llamamos «vivencia» a toda unidad más amplia de porciones de vida que aparecen enlazadas por un significado común (*gemeinsame Bedeutung*) para el curso de la vida (*Lebensverlauf*), aunque estas partes se hallen separadas entre sí por acontecimientos interruptores.[585]

De este modo la «vivencia II» muestra que el estar ahí de la vivencia requiere de la conexión y de la pertenencia a la vida, la cual como curso fáctico envuelve holísticamente al mundo humano. Como se verá, dentro de este mundo de la vida las exteriorizaciones significativas de los hombres se fundan en la comprensión, en el entendimiento mutuo. Las estructuras significativas de la historicidad de la vida humana hace posible la comprensión histórica.

La vivencia constituye una unidad cuyas partes se hallan enlazadas mediante

---

[583] Esto se expondrá más adelante en el apartado “Comprensión, expresión y hermenéutica” (Segunda Sección, Apartado VI).
[584] Dilthey, *El Mundo Histórico*, p. 100 (GS VII, p. 80)
[585] *Ídem.*, p. 218 (GS VII, p. 194)

significado común. El narrador consigue su efecto al destacar los «momentos» significativos de una sucesión. El historiador señala hombres como significativos, giros de la vida como importantes; reconoce en una acción determinada de una obra o de un hombre ser el acontecer general, su significado.[586]

En síntesis, la «vivencia II» (la vivencia significativa) no hace referencia a meros signos o palabras aisladas sino al sentido de las manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*) donde las partes se articulan con su contexto, con el todo, dándose una relación entre lo acontecido y la conexión interna del acontecer. Así la «vivencia I» como percatación (*innewerden*) presenta el estado de indeterminada-determinación (*Unbestimmt-bestimmt*), el estar ahí dentro de la facticidad del curso de la vida. Este momento pre-predicativo de la «vivencia I» adquiere determinaciones concretas en los nexos vitales históricos. En ellas se genera la «vivencia II» entendida como la atribución de significados al contexto vivido. No obstante, cabe remarcar para evitar errores que estas acepciones del término vivencias son sólo dos aspectos de un mismo vivir, de la conexión del individuo con la vida y el mundo. En otros términos, el hombre vive en el mundo y se percata inmediatamente de él a partir de lo cual construye sus mediaciones significativas. Se puede decir entonces que en Dilthey existe una vivencia inmediata (no epistemológica pues es previa a toda separación dada entre el sujeto y el objeto) y otra vivencia mediada de carácter predicativa (ella es contextual y significativa pues apela al conjunto de expresiones de las experiencias de la vida). No obstante, estas dos vivencias no se contraponen sino que se complementan.

En conjunto ambas acepciones del término vivencia permite comprender más profundamente la filosofía diltheyana. Sintéticamente, si bien la «vivencia» es «lo dado», también es aquello que le excede, constituyéndose como la realidad. «Lo dado» en la «vivencia I» consiste en aquellas pluralidades de estados pre-categoriales que son percatados por el yo (*Selbst*) como provenientes del decurso de la «conexión estructural» de la vida. Esta «vivencia I» es la que posibilita el surgimiento del mundo externo pues imprime en el individuo la sensación de resistencia e impulso (principio de fenomenalidad). Desde aquí parten todas las mediaciones dadas («vivencia II») entre la interioridad y la exterioridad, el sujeto y el objeto y el yo (*Selbst*) y la comunidad. Aquí se comprende el valor de la concepción diltheyana del hombre como «punto de cruce», como ser que se encuentra inmerso en la historia y la cultura con la cual se relaciona. De este

---

[586] *Ídem.*, p. 259 (GS VII, p. 234)

modo, la vivencia no es solo el modo inmediato del contacto con la vida sino también una compleja red de experiencias de sentidos, significados, intereses y valores (en conjunto conforman la «experiencia de la vida»). A partir de comprender en su conjunto ambas acepciones del término «vivencia» se puede decir que la vivencia es la “actitud natural” (para usar la expresión de Schutz) del hombre ante la vida práctica y no la “actitud artificial” científico-abstracta. Esto permite comprender que la vivencia, en Dilthey, es expresión de la vida; cual requiere de la interpretación y comprensión de vivencias; la vida es un entramado y la vivencia es la expresión de esa trama histórica tanto en el plano individual como en el intersubjetivo.

V. Algunos aportes de los *Gesammelte Schriften* XVIII y XIX

En lo que respecta al análisis de la vivencia hasta aquí expuse distintos textos publicados con anterioridad a los volúmenes XVIII y XIX de los *Gesammelte Schriften*. Se pudo observar, que la vivencia, tal como aparece en los textos de Dilthey conocidos hasta 1940, no es el fruto de un postulado psicologizante, siendo, tal vez, el «principio de resistencia» el más clarificante al respecto. También a partir de los volúmenes recorridos se comprobó que Dilthey parte de la noción de espíritu objetivo (escritos posteriores a 1900) y de comunidad-generación (escritos anteriores a 1900), para adentrarse en las estructuras psíquicas del individuo («hombre entero»). Esto permitió apreciar la continuidad en el proyecto diltheyano. De este modo queda corroborado que no se requiere de los *Gesammelte Schriften XVIII* y *XIX* (publicados en la década de 1980), para atacar la interpretación que acusa a Dilthey de caer en el solipsismo y las que conciben a su obra como divididas en dos etapas contrapuestas (la psicológica y la hermenéutica).

Tal como sostiene Rodi los textos compilados en el volumen XIX de las *Gesammelte Schriften,* principalmente el texto de 1880 titulado "Los Hechos de la Conciencia (Redacción de Breslau)", permiten clarificar los desarrollos filosóficos de Dilthey ya presente en los volúmenes anteriores. No obstante, pretendo enfatizar aun más esto al sostener que no es una condición *sine qua non* recorrer los volúmenes XVIII y XIX para comprender definitivamente la obra de Dilthey. Como se puede corroborar con todo lo expuesto hasta aquí en la presente tesis, estos son clarificantes más no indispensables. A continuación rescato algunos de los aspectos presentes en los manuscritos de las décadas de 1860/70 del volumen XVIII y uno de 1880 del volumen XIX que a los efectos de la presente tesis resultan más relevantes.

Como se vio en Dilthey tenemos dos acepciones del término vivencia. Me interesa remarcar aquellos aspectos en los que el volumen XVIII aporta elementos que confirman que la filosofía de Dilthey apunta el mundo humano, entendiéndolo como el mundo de la acción, y posibilita comprender que la noción de «vivencia I» (que nace en torno a la disputa con el análisis formal kantiano de la conciencia) no se ocupa de un sujeto aislado, formal o lógico ni conduce a un solipsismo.

En los trabajos compilados en este volumen se puede apreciar cómo Dilthey se distancia de lo que para él es la seca conciencia abstracta postulada por la Modernidad (a la que considera como una filosofía de simples representaciones mentales atómicas) al concebir al mundo como dado en conexión con algún acto de la voluntad (*Willensaktes*). Para Dilthey, es la voluntad y no la conciencia intencional la que hace posible el reconocimiento del acto de percepción.[587] "Representación, sentimiento y voluntad son sólo diferentes caras de un mismo proceso, que constituye precisamente la vida psíquica."[588] De este modo la vivencia es el estar ahí, el percatarse de estar vivos; la conciecnia no genera el mundo, la conciencia es apertura al mundo lo que demuestra su existencia independiente de ella.

En "Sobre el Estudio de la Historia de la Ciencia del Hombre, de la Sociedad y del Estado" (manuscrito de 1871) Dilthey sostiene que la raíz común que permite la conexión de las ciencias del espíritu no proviene de los desarrollos de las escuelas abstractas sino a partir del estudio sobre la vida práctica, ellas son ciencias del hombre activo (*die Wissenschaften des handelnden Menschen*).[589] Al respecto sostiene "Pero estas ciencias tienen como objeto los desarrollos externos, los cuales se fundan en los aspectos prácticos de los hombres."[590] El mundo humano constituido por la familia, el Estado, el orden económico, la cultura, etc., es el mundo de la acción. Este es el mundo que, como se vio en los apartados anteriores, habitan los individuos psicofísicos, en tanto seres entretejidos en mundo con el que forman un todo común, una «comunidad» (*Gemeinsamkeit*). Por ello, el hombre es un ser histórico, "El individuo puede solamente considéraselo íntegramente en la historia."[591] Todo estudio psicológico debe pues estar en función de ello, es decir, los hechos que estudia la psicología son en el fondo hechos sociales, el producto de la acción

[587] "Y este estado de voluntad (*Willenzustande*) se lleva implícito en la percepción, por ello él es fundamento que hace posible que reconozcamos como real el objeto de una percepción." [Dilthey W., GS XVIII, p. 155 (Traducción propia)]
[588] *Ídem*.., p. 155 (Traducción propia)
[589] *Cf.*, *Ídem*., p. 21.
[590] *Ídem*., p. 35 (Traducción propia)
[591] *Ídem*., p. 52 (Traducción propia)

del individuo en la sociedad. Es decir, la psicología que propone Dilthey no busca estudiar al individuo aislado, sino al individuo en sociedad, a sus acciones y sus estructuras en relación con el mundo en común. En otras palabras, ya en 1871 Dilthey considera que el punto de partida de toda psicología es el individuo histórico. En "Continuación al Escrito de 1875" (manuscrito de 1876) Dilthey sostiene, en contra de la asimilación del método propio de las ciencias del espíritu hacia el método deductivo de las ciencias naturales llevado adelante por Comte y los positivistas, que "Debe ser rechaza la deducción psicológica que parte de la pluralidad de impulsos, puesto que es en las interacciones (*Wechselwirkungen*) entre los individuos en la sociedad donde se encuentra el punto de partida."[592] Para Dilthey se comprende a los individuos, en tanto parte de una sociedad y una época, en su realidad, en su interacción, en conexión y a partir de sus exteriorizaciones.[593]

Moya Espí también utiliza este volumen de los *Gesammelte Schriften* a los efectos de demostrar que la filosofía de Dilthey es una filosofía de la acción. No obstante lo cual, sostengo, que los mismos también constituyen un argumento importante para reafirmar mi interpretación de que la filosofía de Dilthey parte de un análisis sobre la facticidad de la vida humana (fenomenología del espíritu) para luego llegar a una fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu. Para reafirmar lo dicho veamos la pluma del propio Dilthey "… [El estudio de la cultura y la historia] no podría en ningún caso explicarse psicológicamente ni en la forma kantiana ni en la forma empirista, sino sólo precisamente a través de los elementos mediadores históricos",[594] pues sostiene que, "Las fuerzas dinámicas de la historia no son en absoluto las fuerzas encontradas en la psicología individual y sus leyes."[595] Para Dilthey "el fundamento… para la historia y para la vida activa" habría de partir "del individuo que vive en interacción con el mundo exterior y con la sociedad."[596] En otras palabras, la fundamentación de las ciencias del espíritu sólo se podrá llevar a cabo mediante la interpretación de «manifestaciones vitales», a las cuales Dilthey las concibe como formas de interacción. Moya Espi toma esto como un argumento para la filosofía de la acción, en tanto, entiendo que también permite apreciar que el proceder filosófico de Dilthey es fenomenológico (analizar y describir el fenómeno de la

[592] *Ídem*., p. 64 (Traducción propia). El punto de partida no es la fuerza natural sino la fuerza de la voluntad.
[593] Como quedó demostrado, sostengo que es injustificado atribuirle a Dilthey la postulación de una vivencia exclusivamente subjetiva y de allí derivar consecuencias solipsistas pues toda vivencia se produce por el contacto inmediato con el curso vital y en relaciones de mediaciones significativas. [Al respecto véase el apartado dedicada a la vivencia (Segunda Sección, Apartado IV 2d)]
[594] *Ídem*. p. 8
[595] *Ídem*., p. 111
[596] *Ídem*., p. 54

vida de los individuos y de la sociedad –el marco de lo común- en donde se inserta, para desde allí encontrar la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu).

Como se ha podido apreciar la noción de «vivencia I» como percatación (*innewerden*) apunta al estar-ahí-para-mí, a un «hecho de la conciencia» que es apertura al mundo; la relación del individuo con el mundo dada a partir de la acción de la voluntad. Por ello sostiene Dilthey:

> El yo (*Selbst*) y la realidad, por tanto, son, en la totalidad de la vida anímica, una relación hacia lo otro, lo inmediato y verdaderamente dado. Y no es una conclusión obtenida sobre las causas producidas por la sensación de las cosas exteriores, sino que la voluntad es una impresión (*Eindruck*): lo exterior (*Außerding*) dado. Donde él esté, ahí hay un viviente, y esa suposición contraria se invierte porque la voluntad es representación de lo allí originado.[597]

En este sentido, la noción de «vivencia I» es el intento diltheyano por superar los postulados de la Modernidad. La razón Moderna, la conciencia Moderna, según Dilthey, habían reducido todo hecho exterior a la representación (*Vorstellung*), acto que él califica como una acción teórica abstracta, un recorte de la realidad. La «vivencia I» suma el sentir y el querer a esta conciencia abstracta Moderna. Respecto de los postulados de la conciencia Moderna Dilthey sostiene:

> Por lo tanto, distingo los hechos de la conciencia que se puedan presentar para sí mismos de los que pueden existir por sí mismo. Sobre estas dos clases de elementos no se puede volver. Uno, apela a las simples representaciones pero sólo son hechos de la abstracción, el otro, a la vida media de la conciencia, simples hechos de la realidad, que contienen la unidad interconectada de la seca conciencia.[598]

Al respecto de la acción de la conciencia es clarificante, dentro del volumen XIX de los *Gesammelte Schriften*, el texto "Los Hechos de la Conciencia" (conocido como la Redacción de Breslau de 1880). Este ensayo comienza diciendo que "…toda filosofía plenamente seria y consecuente ha de empezar comprendiendo claramente que todos esos objetos, incluidas las personas con los que entro en relación, no existen para mí sino como hechos de mi conciencia"; "Mi conciencia es el lugar que encierra todo ese mundo externo aparentemente tan inmenso, el material con el que se tejen todos lo objetos que en él

---

[597] Dilthey, GS XIX, p. 389 (Traducción propia)
[598] Dilthey GS XVIII, p. 119 (Traducción propia)

chocan entre sí".[599] Dentro de este contexto la *conscientiae* (*Das für mich Dasein*) debe ser entendida como aquella que refiere a la *Realidad*. Aquí Dilthey vuelve a postular el «principio de fenomenalidad».[600] Este principio ya fue expuesto, por tanto a continuación solo presento lo que resulta novedoso de este ensayo de 1880. En este texto, Dilthey le atribuye al principio de fenomenalidad dos núcleos, uno positivo (de la certeza inmediata) y otro negativo (de la percepción). Como sostiene Rodi, en este artículo, el tema no es solo la totalidad de la naturaleza humana (*Menschennatur*) o del yo (*Selbst*) –esto es el querer, el sentir y el representar- sino también la experiencia de la realidad concreta.[601] Para comprender esto debe pues entenderse qué es para Dilthey el núcleo positivo y el negativo.

Para Dilthey, el núcleo positivo es el que refiere propiamente a los hechos de la conciencia, lo dado existente, como certeza inmediata. Según este núcleo, lo que tiene existencia la posee en tanto hecho de la conciencia; esta es la realidad inmediata. En otras palabras, la *realidad* es lo dado a la conciencia inmediatamente en la percatación interna (*Innewerden*), retornando así a la noción de «vivencia I».[602] No obstante, la percatación nada dice sobre el saber o conocimiento de aquello que se da por fuera de la conciencia,[603] ni si la conciencia se encuentra condicionada por otros objetos u otras conciencias,[604] solo muestra un instante donde todo es hecho de conciencia.

Por lo tanto, este *núcleo positivo* termina sosteniendo que son los hechos de la conciencia los que constituyen el reino de las vivencias reales y todo orden subyacente se presenta como un mundo de sombras. Esta es para Dilthey la limitación implícita en el fenomenismo,[605] hecho que hace necesario un principio que se le oponga y evite sus excesos. Dilthey postula al *núcleo negativo* del «principio de fenomenalidad» como la

---

599 Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, pp. 92-93. (GS, XIX, p. 59)

600 Recuérdese aquí los análisis efectuados sobre el principio de fenomenalidad (Segunda Sección, Apartado IV).

601 *Cf.*, Rodi, f., *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, s. 42.

602 "La existencia del acto psíquico y su conocimiento no son dos cosas distintas, no existe aquí la diferencia entre un objeto visto y el ojo que lo ve." [Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica,* pp. 96-97 (GS XIX, p. 63)]. Véase también "Vivencia I" en la Segunda Sección, Apartado IV 2d de la presente tesis.

603 "Hasta donde alcanza esta percatación interna, esta autoposesión del hecho de la conciencia, no existe en absoluto el problema del saber. Éste reside, en efecto, en la cuestión de cómo puede surgir en mí la conciencia de una cosa si yo mismo no soy esa cosa, ni sus propiedades son las mías, y si, por tanto, no tengo en mí sus propiedades, que pertenecen más bien al ámbito del propio ser de la cosa." [*Ídem.,* p. 96 (GS XIX, p. 62).

604 "Esta certeza de los hechos de la conciencia no contiene tampoco ninguna determinación acerca de sí los hechos de la conciencia están acaso condicionados por otros que no son objetos de la misma, acerca, por tanto, de sí el reino de estos hechos no habrá un trasfondo de hechos de otro orden, desconocidos para nosotros por inaccesibles a nuestra conciencia. Este segundo orden de hechos psíquicos estaría formado por las sensaciones…" [*Ídem...,* p. 97 (GS XIX, p. 63)].

605 Recuérdese que para Dilthey el fenomenismo es la filosofía de la mera conciencia intencional, de la conciencia representativa que olvida el querer y sentir y, por tanto, el contacto inmediato del hombre con el curso fáctico de la vida.

superación del plano positivo al establecer que a lo dado se lo debe pensar más allá del ámbito meramente teórico evitando caer dentro del grupo de «sofistas» que niegan teóricamente la realidad de los objetos atribuyéndole solo existencia a los hechos de la conciencia. En este sentido, para Dilthey el *núcleo positivo* nada dice sobre el modo en que los objetos se dan a la conciencia ni tampoco establece las propiedades del objeto.[606]

En esta oposición se establece la mediación entre lo interno y lo externo, la conciencia y el mundo independiente de ella y así la objetividad de los contenidos que se le presentan a la conciencia va creciendo desde el mero percatarse (sentirse-se-en-el-devenir como mera facticidad) a las percepciones y las posterior abstracción del lenguaje y la reflexión. El ámbito de la percepción (en contraposición a la certeza sensible inmediata) es donde las sensaciones aparecen determinadas o condicionadas por lo externo; es aquí donde aparece lo humano propiamente dicho y el ámbito del saber que capta las propiedades de los objetos en la representación. Esto demuestra el pasaje de la «vivencia I» pre-predicativa a la «vivencia II» de mediaciones significativas.

En síntesis, lo que el núcleo positivo y el negativo vienen a refrendar es la concepción diltheyana de que la vida del individuo transcurre en relación con el mundo exterior, el cual es independiente de la proyección intencional de la conciencia. Muestra así la íntima relación dada entre experiencia interna y externa, como también expresa la acción del individuo que se proyecta al mundo externo. De modo que Dilthey manifiesta que lo interno solo es accesible a través de sus exteriorizaciones.[607] Por ello:

> Sin mundo no tendríamos autoconciencia, y sin autoconciencia no habría un mundo para nosotros. Lo que se consuma en este acto de tangencia, por decirlo así, es la vida: no un proceso teórico, sino lo que designamos con la expresión «vivencia», presión y contrapresión, posición frente a las cosas que a su vez son también posición, poder vivo en nosotros y a nuestro alrededor que se experimenta y está constantemente ahí en el placer y el dolor, en el miedo y la esperanza, en la aflicción por aquello que pesa insuperablemente sobre nosotros, en la dicha por aquello que estando fuera del yo (*Selbst*) se le ha entregado como propio: no un espectador, el Yo, que se sienta ante el escenario del mundo y que experimenta prepotentemente la misma facticidad, con

[606] Este principio según Dilthey fue llevado a cabo por Fichte donde el sujeto no se distingue del objeto. El *núcleo negativo* establece que lo dado en la percepción (el mundo externo) es, en términos objetivos, algo distinto de la conciencia aunque se de en ella. "La audición y la alegría por el sonido [de una sinfonía] se viven como estados del sujeto mismo que se percata internamente de ellos. En cambio, el sonido irrumpe en la conciencia como un hecho distinto del yo e independiente de él; se haya frente a éste como objeto suyo." [*Ídem*., p. 101 (GS XIX, p. 67)].

[607] Ver el comentario del traductor en “El rodeo necesario de la exteriorización”: Dilthey, W., *Dos Escritos sobre Hermenéutica*, Istmo, Madrid, 2000, p. 26-8.

> independencia de que dicho escenario actúen reyes o bufones y patanes, sino acción y reacción. Por ello ningún filósofo ha convencido nunca a los que en él se hallan de que todo aquello es representación, escenario, y no realidad.[608]

Para concluir cabe dejar en claro que, para Dilthey, las reflexiones filosóficas que se quedaran solo con el «núcleo positivo» del «principio de fenomenalidad», concebirían, tal como lo hacen las tendencias intelectualistas, que lo real es solo un producto del pensamiento y sus conexiones lógicas. Por ende, todo lo que se pueda decir sobre la vida y el espíritu quedarían determinados por las leyes de las proyecciones intencionales.[609] No obstante, para Dilthey la realidad es independiente del flujo intencional de la conciencia (aquella que pretende imponer sus leyes a toda la realidad). El «núcleo negativo» del principio de fenomenalidad, que él propone, le permitió sostener dicha autonomía. En otros términos, el «principio de fenomenalidad» se opone a los principios fenomenénicos (filosofías de la conciencia intencional). El «núcleo negativo» del «principio de fenomenalidad» (expuesto en "Los hechos de la conciencia" -1880-), permite comprender que para Dilthey el mundo es vida que se le presenta al individuo en una conexión interna, inmediatamente vivida, por fuera del flujo intencional de una conciencia meramente representativa. Entiendo que para Dilthey, ya en 1880, no es posible la introspección directa como método para la comprensión.

VI. Comprensión, expresión y hermenéutica

Luego del largo camino retrospectivo transitado hasta aquí es hora de introducir el tema de la «comprensión». Para ello, es menester recapitular lo hasta aquí expuesto pues solo desde allí se puede aprehender completamente la acepción de dicho término. En el apartado anterior se observó que la «vivencia I» (la percatación) se encuentra en íntima relación con su dimensión socio-cultural, la «vivencia II» (vivencia significativa). Todo el contenido de las vivencias está dado en el individuo entretejido (*verwert*). Sin embargo, esto no significa la subordinación del individuo a la sociedad ya que, para Dilthey, los hechos de la vida son aprehendidos desde dentro del yo (*Selbst*), es él quien vive en sí mismo y quien revive la vida de los demás. Es decir, Dilthey pretende, más allá del análisis psicológico-gnoseológico, recuperar al individuo histórico, como hombre activo, como el eje de la construcción del mundo humano. Por ello sostengo que el análisis

---

[608] Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, p. 124 (GS XIX, p. 153)
[609] *Cf.*, Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 43ss.

psicológico-gnoseológico de Dilthey se sustenta en una filosofía de la vida, cuya estructura analítica la he denominado una indagación fenomenológica sobre el espíritu entendido como curso vital. Dilthey deja así de lado a aquella filosofía Moderna que entendía a la historia como el despliegue de una idea a la cual se sometían los individuos. Para Dilthey, los individuos son los actuantes que articulan y moldean el curso histórico-vital, son el hecho histórico principal (*Urtatsache*) de la historia. No obstante, a lo largo de su acción en común construyen comunidades y forman expresiones duraderas que se agrupan dentro de lo que para él es el espíritu objetivo. Estas formas intersubjetivas, exteriorizaciones duraderas de la vida espiritual, trascienden al individuo y muchas de ellas se encuentran constituidas antes de que él llegue al mundo. Por tanto, son también elementos que articulan el desarrollo de las estructuras psíquicas de los individuos, por ello la concibe como adquirida y no innata. Por todo ello, en cada vivencia el yo (*Selbst*) amplia sus horizontes vitales a esferas objetivas como, la familia, los amigos, la cultura, la nación, etc. El yo (*Selbst*) se comprende y comprende a los otros dentro de lo dado en el mundo espiritual (en el curso vital), gracias a que se encuentra, desde su nacimiento, mediado por otras exteriorizaciones del espíritu.

Para De Mull existe en Dilthey un cambio entre sus primeros trabajos psicológicos y los posteriores a 1900 en relación al tema de la comprensión. Según su interpretación en los primeros escritos de Dilthey la comprensión es entendida como la aprehensión de los contenidos psíquicos de las acciones, no obstante, en los escritos posteriores a 1900 ella está dirigida a la captación de los significados expresados en las experiencias de vida.[610] Dilthey pasa de la captación de los contenidos de las acciones a la de los nexos de las mismas.[611] No obstante, este cambio no implica una ruptura ya que este giro estaba preparado en los escritos anteriores. Dilthey nunca intentó penetrar en la interioridad de

[610] "El cambio más importante en los últimos trabajos de Dilthey es que ya no concibe la primacía de la comprensión como comprensión de los contenidos psíquicos dados en la experiencia de vida de los actores históricos sino como comprensión de los significados independientes percibidos en las expresiones de sus experiencias de vida" (De Mull, J., *Op. Cit.*, p. 220 –traducción propia)

[611] Dilthey nunca piensa en captar los contenidos internos últimos de las unidades de vida. Recuérdese su aceptación del principio de Schleiermacher de que los individuos guardan para sí su último fondo (*Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 78 –GS I, p. 74) La captación de contenidos psíquicos no refiere a la aprehensión del fin último de la acción sino a la captación de las estructuras psíquicas y su unidad volitiva. En otras palabras captar los contenidos internos se refiere a comprender la voluntad que motiva la acción, comprender el motivo y el fin de las acciones, no comprender la intimidad de un individuo.

una vida; adentrarse en la interiorirdad de la acción, conocer los motivos de una acción es comprender el mundo donde esta acción se produjo.[612]

No concuerdo con De Mull cuando sostiene que de este modo Dilthey busca superar su errónea interpretación psicológica. Según mi lectura lo que Dilthey efectúa es una aclaración de su punto de vista para evitar los errores interpretativos a los que sus escritos habían sido sometidos. Como dije Dilthey es un filósofo del diálogo y la interacción con los yerros interpretativos de sus escritos son parte de esta actitud dialógica. Lo que hace Dilthey en sus escritos posteriores a 1900 es profundizar y clarificar sus desarrollos filosóficos. A modo ilustrativo se puede ver que ya en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) Dilthey entiende como insuficiente un abordaje psicológico ya que el mundo humano incluye estructuras duraderas (*massiver Objetivität*) y organizaciones externas (*äusseren Organisation*), formas culturales y organizaciones políticas que articulan la vida humana en común.[613] No obstante, según su visión, también es un error olvidar a las unidades de vida (el individuo como «punto de cruce») y su estructura psíquica como las generadoras de las conexiones de la vida histórica.[614] En otras palabras, lo característico del mundo histórico (*geistige Welt*) es la multiplicidad de unidades individuales, el concepto de «estructura adquirida de la vida anímica» muestra este vínculo entre el individuo y su entorno,[615] pero a la vez remarca su carácter individual

[612] Dilthey nunca entendió que acceder a los contenidos psíquicos de la acción fuera equivalente a adentrarse en la intimidad psíquica de un individuo, acceder a ellos apunta a los actos de la voluntad y sus manifestaciones.

[613] *Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 57ss. (GS I, p. 49)

[614] *Cf. Ídem.*, p. 112 (GS I, p. 111)

[615] El individuo articula su estructura psíquica en el *geistige Welt*. (*Cf. Ibidem*) A partir de esta afirmación diltheyana De Mull sostiene, correctamente según mi interpretación, que se puede percibir en su pensamiento una estructura narrativa. En otros términos existe en Dilthey una forma narrativa incipiente. En este sentido, según Dilthey los hechos históricos se basan en la historicidad de toda experiencia de la vida (*Leben*). El mundo histórico está formado por hombres que articulan su unidad psicofísica en el despliegue interno, en su experiencia de resistencia, su contacto con los otros y con las diversas instituciones. Para Dilthey, la identidad personal se concreta a partir de la autobiografía, la «narración» de nuestra propia vida y a partir del contacto con el plano de la intersubjetivad. Así, la identidad personal no se constituye unidireccionalmente y en aislamiento, sino que en la misma participa la otredad –comunidad, generación y espíritu objetivo-. Al estar inmerso en *la vida* y su *conexión estructural* el *hombre se constituye en un nexo vivo entre su vida psíquica y su mundo histórico*. Los individuos cursan su vida en interacción con una realidad que encierra en sí presente, pasado y futuro. (*Cf.,* Lorenzo, L., "El florecimiento de la identidad narrativa en W. Dilthey como antecedente de las reflexiones de Ricoeur", *Páginas de Filosofía*, Vol, 14 Nº 17, Neuquén, Argentina)

Entiendo que estos desarrollos diltheyanos son importantes para comprender el tema de la identidad narrativa (*Cf.*, Ricoeur, P., *Si Mismo como Otro*, siglo XXI, Madrid, 1996, p. 136). Para Dilthey, la comprensión histórica es posible dentro de esta dimensión narrativa de la vida humana que hace a la constitución de la identidad personal y el marco de la comunidad o lo común como se expresa a través de su noción de "estructura o nexo de fines" (*Zweckzusammenhang*). Para De Mull, la estructura de la vida posee una dinámica que articula su desenvolvimiento como también las estructuras psíquicas de cada individuo. Los individuos estructuran su vida psíquica en relación con el mundo espiritual (*geistige Welt*). [*Cf.* Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento*, pp. 261 (GS V, pp. 213ss); *Cf.*, De Mull, J., *Op. Cit.*, p. 175ss] No obstante, a diferencia del narrativismo actual, para Dilthey la imaginación es el plano creativo del historiador

y justifica el estudio psicológico encaminado por Dilthey para comprender su estructura. En este sentido la psicología que en sus primeros escritos jugaba un rol central en la comprensión, en los posteriores escritos pasa a ser un complemento de la hermenéutica. Es decir, la psicología no es eliminada del análisis diltheyano sino que ella encuentra un lugar dentro de la estructura hermenéutica de la vida.

1. Comprensión

El tema de la «comprensión» aparece en Dilthey como elemento propio de las ciencias del espíritu en contraposición a la «explicación» que es el método de las ciencias naturales. Dilthey a su vez diferencia las ciencias del espíritu de la sociología francesa del siglo XIX a la cual califica como una ciencia generalista que subordina el mundo humano al modelo de conocimiento propio de las ciencias naturales.[616] Para Dilthey la sociedad es el todo en desarrollo que unifica y articula a los individuos. "El individuo se encuentra en ella como un elemento en la interacción con otros elementos."[617] La sociedad es el mundo humano donde se producen las acciones intersubjetivas

> Los hechos de la sociedad nos son comprensibles (*verständlich*) desde dentro podemos revivirlos, hasta cierto grado a base de la percepción de nuestros propios estados, y la figuración del mundo histórico la acompañamos de amor y de odio, de apasionada alegría, de todo el ardor de nuestros afectos. La naturaleza [en este sentido] es muda para nosotros.[618]

Como ya he expuesto, el método explicativo de las ciencias naturales sólo es válido para el mundo natural y para Dilthey, trasladarlo al mundo humano es un error. El mundo humano es el mundo del curso vital donde actúan las unidades de vidas, los individuos. No es un mundo deducible a partir de hipótesis sino un mundo vivible y observable y su método es la «comprensión».[619]

En síntesis, la «comprensión» es el método propio de las ciencias del espíritu ya que permite, a diferencia del explicativo, captar las particularidades del mundo humano sin someterlo a hipótesis o axiomas, a leyes naturales o posiciones generalista-deterministas.

---

al intentar *re*-construir la continuidad del acontecer histórico. [*Cf.*, Dilthey, W., *El mundo histórico*, pp. 239 (GS VII, p. 215)]

[616] Para un abordaje sobre la confrontación entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales véase: Primera Sección, Apartado II. 1.

[617] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 44 (GS I, p. 36)

[618] *Ídem.*, p. 45 (GS I, p. 36)

[619] *Cf.*, *Ídem.*, p. 110 (GS I, p. 109)

No obstante, como se verá la «comprensión» para Dilthey es más que un simple método, es el modo característico de la vida humana en tanto ella tiene una estructura hermenéutica.[620]

a. Comprensión del individuo y sus objetivaciones

Como se pudo observar el objeto de estudio de las ciencias del espíritu son las vivencias de los individuos y sus exteriorizaciones objetivadas. Esto abarca los ademanes, gestos, palabras de la comunicación humana básica y también las conexiones espirituales duraderas o unidades constantes del espíritu (vida humana activa) en formaciones sociales como el Derecho, el Estado, la Iglesia y otras instituciones o también en distintas cosmovisiones del mundo como la artística, religiosa o filosófica. En este plano es que se puede apreciar que las ciencias del espíritu postuladas por Dilthey refieren tanto al individuo como a las exteriorizaciones humanas. El recorrido efectuado hasta aquí permite comprender que el individuo, para Dilthey, actúa en sociedad y su acción individual nunca es aislada sino dada en relación con otros y lo otro. Es a partir de esta relación que la historia humana ha generado múltiples manifestaciones estables del espíritu que no son más que exteriorizaciones concretas de las expresiones de acciones de cada uno de los individuos que la conforman. Esta apreciación, que se desarrollará a continuación, impone un límite al método introspectivo y permite apreciar mejor el de transposición e interpretación.

Así queda claro que las ciencias del espíritu tiene un doble objeto de estudio, al individuo y su experiencia exteriorizada de vida individual y a las generaciones y objetivaciones, en tanto experiencia exteriorizada general de la vida humana. Así las ciencias del espíritu se ocupan del curso de la vida individual y comunal, las tradiciones o costumbres, el poder, la cultura, el arte, la religión y las ciencias en general.

El camino está pues establecido. Consiste en el ir desde las manifestaciones de la vida, las exteriorizaciones fijadas, las objetivaciones humanas, al individuo, el ser activo y, desde éste, desde sus expresiones individuales a las exteriorizaciones de la vida en común. Ir del todo a las partes y viceversa consiste en la acción propia de la comprensión.

> Así, pues, tenemos que la tendencia mediante la cual retornamos de lo humano, del espíritu objetivo realizado por él, a lo creador, valioso, actuante, manifestante (*sich ausdrückende*), objetivante [las acciones de los individuos], junto con todas las

[620] *Cf. Ídem.*, p. 126-7 (GS I, p. 126)

> consecuencias que de ello se derivan, es lo que nos autoriza, más que nada, a designar como ciencias del espíritu aquellas en que esta tendencia actúa.[621]

Dilthey establece que las objetivaciones de la vida humana constituyen el elemento que hace posible el saber válido para las ciencias del espíritu ya que ellas abarcan las acciones, producciones y estructuraciones del mundo humano en conexiones de fines y manifestaciones estables. "En virtud de una «asociación» (*Verband*) comprendemos (*verstehen*) lo permanente en una «conexión de fines» (*Zweckzusammenhänge*) fundada en la unidad de voluntades (*Willenseinheit*) entre personas."[622] Es decir, las ciencias del espíritu, en tanto conjunto de ciencias particulares, no encuentran su saber en la interioridad del sujeto sino en las manifestaciones (*Äußerungen*) duraderas del actuar humano.

> En las ciencias del espíritu se lleva a cabo la estructuración del mundo histórico. Con esta expresión figurada designo la conexión ideal según la cual, sobre la base de la vivencia y de la comprensión, y en una serie gradual de relaciones, encuentra su existencia el saber objetivo acerca del mundo humano.[623]

Al concebir Dilthey al individuo como el ser actuante del mundo espiritual, la búsqueda de la fundamentación de las ciencias que se ocupen de este mundo debió partir del análisis psicológico y antropológico de las unidades de vida, de la vida psíquica individual.[624] Dilthey entendió que desde el análisis de la estructura psíquica del individuo se puede emprender el camino para la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu. Como se expuso en la Primera Sección, toda teoría de la ciencia requiere para Dilthey de un análisis psicológico-gnoseológico, una teoría del conocimiento, que a su vez debe estar fundada en una indagación filosófica sobre la vida. Esta indagación le permitió concebir que todo individuo se encuentra desde su nacimiento entretejido con la dimensión de lo común dado dentro del curso vital.[625] Este mundo compartido, este mundo «común»

---

[621] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 108 (GS VII, pp. 87-8). Así, las ciencias del espíritu son ciencias hermenéuticas.
[622] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 75 (GS I, p. 70)
[623] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 108 (GS VII, p. 88)
[624] "Así como el desarrollo de cada una de las ciencias del espíritu va vinculado al desenvolvimiento de la psicología, no es posible tampoco conseguir el enlace de las mismas en un todo sin comprender antes la conexión psíquica en que se hallan trabadas. Sin referencia alguna a la conexión psíquica en que se fundan sus relaciones, las ciencias del espíritu no son más que un agregado, un haz disperso pero no un sistema" [Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 201 (GS V, p. 148)]
[625] De esta manera la estructura psíquica del individuo no es *a priori* sino «adquirida», constituida a partir del contacto con el mundo; el individuo es un punto de cruce con este mundo y a partir de este vínculo «adquiere» su estructura psíquica.

es el mundo de la vida, se estructura a partir de la comprensión. De este modo se puede apreciar que la vida para Dilthey tiene una estructura hermenéutica, es expresión de la acción común comprensibe. Con el fin de entender esta apreciación a continuación expondré las dos formas de comprensión, la comprensión elemental y la superior, establecidas por Dilthey, una propia de la vida práctica intersubjetiva y la otra entendida como comprensión técnica. A su vez esto posibilitará encontrar en Dilthey dos formas de hermenéutica, una como forma propiamente humana de la existencia comunicativo-comprensiva y otra como arte interpretativa.

b. Formas de la comprensión

Dilthey en "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1905-10) clarifica todos sus desarrollos anteriores sobre el tema de la comprensión. Allí establece una primera forma de comprensión generada dentro de la vida práctica. A ella la denomina «comprensión elemental» pues es dada dentro del marco del mutuo entendimiento, de la comunicación recíproca de la intersubjetividad de la vida histórico-cultural. A su vez establece una segunda forma, la «comprensión superior», entendida como una detención del curso temporal para realizar un recorrido retrospectivo. Ella es comprensión histórica. Dilthey sostiene que es sobre ambas donde se encuentra fundada la conciencia histórica y la autognosis. Aquí presento un análisis de cada una de ellas.

α) Comprensión elemental

Para Dilthey, esta forma de comprensión surge de la vida práctica, en el marco de la comunicación recíproca (*miteinander angewiesen*).

> La comprensión (*Das Verstehen*) surge primeramente dentro del círculo de intereses de la vida práctica (*praktischen Leben*). En ella las personas se hallan abocadas al intercambio. Se tienen que entender (*verständlich*), una tiene que saber lo que la otra quiere. Así surgen las formas elementales de la comprensión.[626]

Así Dilthey entiende que la «comprensión elemental» es la que muestra la estructura hermenéutica del «curso» de la vida humana. Esto es así porque la «comprensión elemental» es la que se efectúa cotidianamente (dentro del círculo de los intereses dados por la voluntad) en las relaciones comunicativas con el otro, donde las

---

[626] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 231 (GS VII, p. 207)

personas no se detienen a reflexionar sobre las motivaciones de las acciones sino que las entienden en su dinámica. Es en el pensamiento tácito,[627] ese contacto inmediato con el mundo, donde las operaciones elementales articulan las experiencias, lo cual conduce a establecer que en este punto la comprensión no es un método sino una característica de la vida humana. De este modo la «comprensión elemental» se presenta como inmediatez, un modo directo de conexión entre lo interior y lo exterior que no se cierra en un acto explicito del pensamiento.[628] «Comprensión elemental» es el mecanismo básico para la comunicación y la vida práctica pues implica la captación directa de las «manifestaciones» de las «experiencias de la vida». La «comprensión elemental» y el «pensamiento tácito» muestran la estructura hermenéutica de la vida humana, pues son constitutivas de cada una de las formas de manifestaciones de la vida, tanto en las frases, las acciones y las expresiones de vivencias.[629] Entre estas formas de captación podemos encontrar: la comprensión de los juicios emitidos por otros en el marco de una conversación, la interpretación sobre algún gesto de alegría o tristeza o la comprensión sobre las acciones tendientes a realizar un fin como, por ejemplo, tomar una sierra para cortar una madera. Es decir la «comprensión elemental» se ejerce sobre las expresiones lingüísticas fijadas, las acciones comunicativas[630] y los procesos gestuales expresados no en forma lingüística. En este punto es importante remarcar que esta «comprensión elemental» no aporta ningún método para el análisis de los elementos que contiene una acción, sólo muestra la manera de actuar del hombre en relación dinámica con el mundo y con los otros. Con ella Dilthey expone el telón de fondo (la vida) sobre el que se estructura el mundo humano. Sostiene Dilthey

> De todo ello resulta una importante consecuencia para el proceso de la comprensión. La manifestación de vida que el individuo capta no es para él, en general, algo aislado (*einzelne*), sino que se halla repleta, por así decir, de un saber acerca de lo común (*einem Wissen über Gemeinsamkeit*) y de una relación, presente en ella, con algo interno (*Inneres*).[631]

Aquí podemos apreciar una relación circular (el círculo hermenéutico) donde la «comprensión elemental» permite efectuar una «conexión» con el mundo socio-histórico

---

[627] Sobre pensamiento tácito véase: Sección Primera, Apartado III 1b.
[628] *Cf.*, Bollnow, O., *Op. Cit.*, p. 237
[629] *Cf. Ídem.*, p. 236
[630] En este punto Dilthey aclara que las acciones no surgen solo de la intención de comunicar sino también de un móvil o un fin a alcanzar.
[631] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 233 (GS VII, p. 209)

pero a la vez los elementos propios de este mundo son necesarios para realizar la comprensión elemental. La comprensión elemental reafirma la concepción diltheyana de que el «hombre entero» se relaciona con sus pares dentro de este mundo «común» (*Gemeinsam*). Mi propuesta de una indagación retrospectiva permitió apreciar que esto «común» es la conexión espiritual, el curso vital, que paulatinamente se fija de forma permanente, a la que Dilthey luego de 1900 denomina "espíritu objetivo". El «espíritu objetivo» contiene en sí un orden articulado (*eine gegliederte Ordung*) en el marco de una «comunidad» (*Gemeinsamkeit*). Él es el elemento mediador de la «comprensión». En él se encuentran almacenadas de una forma tan familiar y común las expresiones de la vida que pasan inadvertidas.[632] Aquí es donde se dan el conjunto de nexos homogéneos (*homogene Zusammenhang*) como son el derecho, la religión o la tradición. De esta manera toda manifestación vital (*Lebensäußerungen*) queda pues integrada a un todo común del que forma parte.[633] En este contexto se puede entender por qué para Dilthey la lógica de la comprensión elemental sea la de la inferencia por analogía ya que en ella se encuentran similitudes con los casos o tipos comunales.

> Lógicamente puede ser expresada por una conclusión de analogía. Esta conclusión es facilitada por la relación regular entre la manifestación de vida y lo que en ella se expresa (*Ausgedrückten*). Y, ciertamente, en cada una de las clases indicadas la manifestación de vida (*Lebensäußerungen*) singular es capaz de semejante interpretación.[634]

En síntesis, la «comprensión elemental» no es una relación causal ni puede ser deducida partiendo de la causa al efecto. Ella es un proceso que relaciona la expresión (*Ausdrückt*) con aquello que expresa (*ausgedrückt*). Téngase presente, tal como sostiene Bollnow, que las expresiones no son algo posterior que se agrega a las vivencias, sino que se da al mismo tiempo lo cual permite que se interpreten inmediatamente.[635] Las palabras, las acciones y las exteriorizaciones expresadas en gestos son la dimensión comunicativa del mundo humano, en él se dan las formas inmediatas de las «expresiones» de la vida por lo cual pueden comprenderse. Con ellas Dilthey apela al mundo significativo, a la articulación hermenéutica dentro del «curso de la vida». En este curso se da la dinámica intersubjetiva que hace posible el entendimiento mutuo en las exteriorizaciones cotidianas

---

[632] *Cf.*, Bollnow, O., *Op. Cit.*, pp. 238-9
[633] *Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 233 (GS VII, p. 209)
[634] *Ídem.*, p. 231 (GS VII, p. 207)
[635] "La inmediatez la de relación entre expresión y vivencia equivale a la inmediatez de su comprensión." Bollnow, O., *Op. Cit.*, p. 237

del actuar. Es en el plano de estas mediaciones (inmediatas) del marco de lo «común» (*gemeinsam*) donde la teoría de la comprensión adquiere un grado mayor de profundidad. No obstante, para Bollnow el concepto de «espíritu objetivo» representa un «giro» fundamental en la filosofía de Dilthey pues incorpora el conjunto de mediaciones proveniente del marco de la comunidad (*Gemeinsamkeit*).[636] Ya he dejado claro que la noción de comunidad no es una novedad en Dilthey,[637] lo que conduce necesariamente a matizar esta idea de "giro". Según dicho intérprete, como también sostiene De Mull, Dilthey pasa de una presunta igualdad entre los hombres y la noción de fuerza como elementos que explican la conexión comprensiva a la idea de que dicho nexo se efectúa porque el hombre es un producto de mediaciones comunes. Bollnow interpreta como un "giro" cuando en realidad no es un cambio de eje o de opinión por parte de Dilthey. Lo que se da es un proceso de clarificación de su pensamiento, un pronunciamiento en pos de reafirmar lo esbozado de una manera no muy precisa en sus primeros estudios. La acción de la voluntad, en tanto fuerza vital, es la que se exterioriza y produce objetivaciones duraderas, las cuales a su vez producen su propia fuerza, de este modo la noción de «nexo» (*zusammenhang*) incluye tanto las fuerzas individuales como las comunaneles.[638]

β) Comprensión superior

En este proceso de clarificación y desarrollo de su pensamiento Dilthey postula la noción de «espíritu objetivo», no solo como el resultado histórico de la exteriorización de la experiencia interna de los individuos en sus múltiples interacciones, sino también como el elemento que hace posible un conocimiento científico del mundo espiritual. Para Dilthey el «espíritu objetivo» hace posible el desarrollo del conocimiento científico-espiritual pues consiste en manifestaciones de la vida (nexos de fuerzas) que se objetivan y crecen durante el curso temporal.[639] De este modo el «espíritu objetivo» es una figura esencial para la fundamentación de las ciencias del espíritu ya que presenta el orden articulado, los nexos homogéneos, del mundo humano. Estas estructuras estables son para Dilthey las que otorgan un elemento objetivo desde donde aclarar el saber válido que él buscó otorgar a las ciencias del espíritu.

[636] *Cf.*, *Ídem*., p. 240.
[637] Véase el apartado "Comunidad y espíritu objetivo" de la segunda sección de la presente tesis.
[638] En este punto recuérdese las nociones de *Wirkungszusammenhang* y *Zweckzusammenhang*.
[639] *Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 415ss (GS VII, pp. 345ss)

Entonces, queda claro que Dilthey, antes de encontrar un método que habilite un saber objetivo para las ciencias del espíritu, se dedicó a indagar a la vida humana por medio del análisis y descripción de las distintas manifestaciones fácticas de la vida (me refiero a su indagación psicológica-antropológica). Esta indagación le permitió sostener que el individuo estructura su vida en relaciones socio-históricas (por ello califica a la estructura psíquica como adquirida en oposición a las interpretaciones que la consideraban como *a priori* o *innatas*), vínculo dado a partir de la «comprensión elemental», la cual expresa la "estructura hermenéutica" de la «vida» en «común». Para Dilthey, recién sobre ello, sobre esta estructura hermenéutica de la comprensión del «curso vital», es posible establecer la concepción de un saber propio del mundo espiritual (la comprensión superior o comprensión histórica).

Sostengo entonces que la «comprensión elemental» es aquella dada en la vida cotidiana la cual permite el vínculo con los otros gracias a la pertenencia a un todo común que posibilita las analogías. Esta comprensión se encuentra inmersa en el curso vital-temporal. Pero, constituida sobre ella, encontramos también otra forma de comprensión que consiste en detener el curso temporal. Sostiene Dilthey: "*Das Verstehen ist an sich eine dem Wirkungsverlauf selber inverse Operation*", esto es, "El comprender en sí mismo es la operación inversa al curso de la efectuación."[640] Esta comprensión busca la relación entre la expresión (*Ausdruck*) y lo expresado en esas manifestaciones vitales para captar la conexión interna subyacente a ella. La «comprensión elemental» está pues dentro de la corriente temporal del curso de la vida, en tanto la «comprensión superior», como operación inversa, permite detener el tiempo y realizar un recorrido retrospectivo.[641]

En otras palabras, toda comprensión tiene siempre por objeto el mundo espiritual, el mundo de los individuos y sus creaciones (objetivadas) y el conjunto de circunstancias singulares dadas que se articulan con los tipos comunales. La comprensión se posa sobre

[640] Dilthey, W., GS VII, p. 214 –Traducción propia-

[641] En este sentido resulta esclarecedora la siguiente frase de Bollnow: "Sobre la comprensión elemental se construyen las *formas superiores de la comprensión*. Mientras que la comprensión elemental es una relación entre las expresiones de vida individuales y los significados de la acción, las formas superiores de la comprensión apuntan «a la totalidad de las conexiones de la vida», donde la comprensión debe ser entendida como la plenitud de las diversas manifestaciones." (Bollnow, O., *Op. Cit.*, p. 245 –Traducción propia-) Bollnow remarca que la comprensión superior se sustenta sobre los logros de la comprensión elemental. No obstante, esta última requiere ser completada por una comprensión más plena que abarque no solo las manifestaciones individuales sino la totalidad de las manifestaciones y expresiones del mundo humano. A ella apunta la comprensión superior. Así esta última viene a solucionar los problemas que presenta la comprensión elemental (su referencia a la acción individual y a la interioridad de la misma como un impedimento para la comprensión) pues se aboca a la plenitud de la conexión de la vida (al conjunto de exteriorizaciones de las acciones humanas). De este modo el paso de una a la otra no es una abstracción o elucubración teórica sino el correlato necesario de la acción propia da la vida. (*Cf.*, *Ídem*., pp. 246-7)

los individuos y su afinidad recíproca, sus acciones y las conexiones de las manifestaciones y expresiones de la vida. Por ello resulta fundamental la noción tardía de «espíritu objetivo» y la temprana de «comunidad» y «generación». Es ahí donde se produce la comprensión cotidiana. El «espíritu objetivo», la «generación» y la «comunidad» representan formas objetivadas de la acción del mundo humano (el resultado de la interacción de las fuerzas vitales individuales). Este mundo activo es el de la vida práctica; el cual se encuentra sometido al trascurso temporal (lugar donde se produce la comprensión elemental). No obstante, Dilthey sostiene que existe una acción inversa que detiene este curso y lo somete a una interpretación crítica. Aquí se presenta la «comprensión superior» o «comprensión histórica» como acción crítica que detiene el curso temporal donde actúan los individuos para entender, al conectarlo con sus objetivaciones, las conexiones que subyacen a su actuar.[642]

Se aprecia que la «comprensión histórica» se posa sobre la «comprensión elemental», por ello requiere, para aumentar su certeza, que el historiador tenga la menor distancia comprensiva con respecto a su objeto de estudio.[643]

> El tránsito de las formas elementales del comprender a las superiores se inicia ya en aquéllas. Cuanto mayor se la distancia interior entre una determinada manifestación de vida y el que intenta comprenderla, con tanta mayor frecuencia surgirán incertidumbres. Se intenta vencerlas. Se produce el primer tránsito a formas superiores del comprender por el hecho de que el comprender parte de la conexión normal entre las manifestaciones de vida (*Lebensäußerung*) y lo espiritual que se expresa (*ausdrückenden Geistigen*) en ella.[644]

La «comprensión histórica» requiere que el historiador participe de alguna manera de ese «todo común» o que comprenda los «tipos comunales» en donde la acción o manifestación vital se llevaron a cabo. El historiador deberá acudir a la «conexión de la vida» (*Lebenszusammenhang*) para «comprender» aquello que pueda aparecer como "encubierto" en las manifestaciones de vida. Esto "encubierto" consiste en aquello que el

---

[642] Ambos modos de comprensión descansan en distintas formas de inducciones, el primero a partir de la analogía, en tanto el segundo se apoya en la transposición y revivencia.

[643] Habermas interpreta que con ello Dilthey busca en el intérprete una neutralidad valorativa (*Cf.*, Habermas, J., *Op. Cit.*, p. 185). No obstante, Dilthey no pretende tal grado de pureza en la interpretación, sólo le exige una acción crítica que busque comprender el hecho histórico con sus propias estructuras y no con las impuestas por el intérprete. Para Dilthey, en el mismo sentido gadameriano de los prejuicios, el intérprete siempre se encuentra vinculado a través de la comprensión elemental con su mundo histórico. El intérprete comparte con su mundo ese vínculo de lo «común», hecho que lo obliga a distanciarse de sus preconcepciones para comprender las propias de otro tiempo. Así Dilthey pretende en el intérprete una acción crítica pero no una neutralidad.

[644] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 234 (GS VII, p. 210)

individuo no expresa en sus manifestaciones pero que es constitutivo de lo por él expresado. El intérprete debe pues dedicarse a descubrirlo. Él puede captarlo al detener el curso temporal y poner las expresiones de los individuos en relación con lo «común». Por ejemplo, un gesto o un ademán puede tener en su intencionalidad un deseo no explicitado o la intención de confundir al interprete, por lo cual, éste deberá adentrarse en el curso temporal del interpretado para descifrar críticamente sus expresiones. El acercamiento del intérprete hacia el interpretado no consiste en una acción por medio de la cual éste último se vea atrapado por el otro. Cabe dejar en claro que Dilthey no postula la identificación entre intérprete e interpretado. Lo que busca subrayar es que el intérprete debe acercarse al interpretado, adentrase en su mundo y desde allí comprender sus manifestaciones. El intérprete no debe imponer su tiempo al del interpretado ya que ninguna interpretación puede ser correcta si se la efectúa a las espaldas de las acciones del interpretado.

Para Dilthey estas operaciones del intérprete se desarrolla a partir de inferencias (las cuales parten de las diversas manifestaciones vitales para llegar al nexo vital en su conjunto) y, por ello, no puede producir más que una comprensión con carácter de probabilidad (lo mismo sucede con las deducciones que a partir de ella se produzcan). “Si resumimos las formas indicadas de la comprensión superior tenemos que su carácter común reside en que hacen comprensible la conexión de un todo mediante una conclusión inductiva a base de manifestaciones dadas.”[645]

No obstante, los yerros provenientes de la inducción o generalización pueden subsanarse si este acto de comprensión, que consiste en detener el curso temporal para comprender un momento dado, vuelve a poner al individuo en su nexo vital, en la corriente temporal. Esta acción de la comprensión superior, que reconoce al individuo como eje fundamental del mundo histórico y no solo a sus objetivaciones (el espíritu objetivo), se da a partir de la revivencia y la trasposición.

Entonces, la «comprensión superior» tiene como tarea encontrar la conexión de la vida en lo dado. La «transposición» (*hineinvesetzen*) permite que el investigador se traslade, gracias a la conexión psíquica, desde sí mismo hacia la otra persona y su obra para captar allí lo latente de la acción del interpretado, esto es el conjunto de sus manifestaciones de vida. Por su parte, la «revivencia» (*Nacherleben*) surge de la «transposición» y consiste en la posibilidad del intérprete de volver a vivir el sentido de los estados psíquicos dados por el autor de una acción en su contexto vital. Cabe aclarar que

[645] *Ídem.*, p. 236 (GS VII, p. 212)

para Dilthey la «revivencia» no es introspectiva, no busca adentrase en la interioridad psíquica del autor. Para Dilthey, la «revivencia» es el modo de captar lo vivido a partir de sus fuerzas y expresiones, de los elementos propios y significativos de una acción. Se revive no al interior del autor sino lo que la obra evoca.[646] La «revivencia» le permite al intérprete percatarse internamente de una realidad externa manifiesta en las expresiones. La «transposición» y la «revivencia» le posibilitan al intérprete comprender al autor mejor de lo que él mismo pudo comprenderse. La «transposición», al detener el curso temporal, puede abarcar con una mirada crítica un conjunto de acciones y objetivaciones más amplias que las captadas por el autor de la acción y el «revivir» aporta a la «transposición» la posibilidad de, luego de haber detenido el curso temporal, volver a introducir de pleno lo acontecido y analizado críticamente en el transcurso del acontecer. "Revivir es crear en línea del acontecer",[647] permite al investigador volver a recorrer el curso del acontecer estudiado y comprender lo fijado de forma permanente en la expresión. Finalmente, como se verá, la interpretación, en tanto comprensión crítica de las manifestaciones fijadas de forma duradera, es la técnica hermenéutica reconstructiva.[648]

Articulando lo visto, para Dilthey el mundo histórico es el mundo de la comprensión, un mundo hermenéutico. La comprensión elemental se da en el actuar humano y permite la articulación entre los individuos al posibilitar el entendimiento mutuo.[649] Este mutuo entendimiento cotidiano es la base que hace posible la conformación de la comprensión superior, la comprensión histórica. Ella, como técnica crítica, detiene el curso temporal del acontecer y la acción para comprender las distintas expresiones y exteriorizaciones de la vida. Al retroceder y obrar críticamente, la comprensión histórica se adentra en el mundo humano y puede al «reconstruirlo» comprenderlo mejor de lo que los

---

[646] *Cf.*, *Ídem.*, p 239 (GS VII, pp. 214-5)
[647] *Ídem.*, pp. 238-9 (GS VII, p. 214)
[648] Para Dilthey toda interpretación se da sobre aquello que aparece como extraño pero que no resulta totalmente ajeno o inaccesible. En otras palabras, si las manifestaciones de vida fueran totalmente extrañas serían inabordables en tanto si fueran totalmente transparentes sería innecesaria una interpretación. [*Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 250 (GS VII, p. 225) y Bollnow O., *Op. Cit.*, p. 247] Solo cuando se encuentra perturbada por algo que la incomoda la comprensión presenta su eficacia en la acción de interconectar lo consciente y lo inconsciente. La comprensión superior solo se da cuando la comprensión elemental se ve alterada por lo que se le presenta como ajeno, siendo aquella la que viene a intentar solucionar dichas alteraciones. Como la comprensión aparece cuando se generan molestias y busca eliminarlas, así también la comprensión termina cuando ellas son solucionadas. (*Cf.*, Bollnow O., *Op. Cit.*, pp. 248-9)
[649] De este modo se apela a un todo (*Ganze*) donde se desarrollan las unidades de vidas lo que elimina cualquier apelación a una universalidad. Lo individual está siempre dentro del todo, la reducción al todo es a su vez la reducción a lo individual. (*Cf.*, Bollnow O., *Op. Cit.*, pp. 250-1) Así se presenta en Dilthey el círculo hermenéutico.

propios contemporáneos lo hicieron, pero, para ello, debe volver a colocar este mundo, momentáneamente detenido en la acción del historiador que críticamente vuelve al pasado, dentro de su curso vital. Así la comprensión histórica no es historia de archivos, del relato lineal de los acontecimientos, ni historia pragmática, historia Ilustrada que se expone a la luz del desarrollo progresivo y continuo de los ideales de una civilización, tampoco es sólo historia política. La historia, la comprensión histórica, será pues, para Dilthey, comprensión cabal de la vida humana, del conjunto de las acciones humanas, de sus exteriorizaciones y sus objetivaciones duraderas, dadas todas dentro de su cauce histórico-epocal relativo-relacional. Las tipificaciones (los tipos), las comparaciones, la indagación de los archivos, las objetivaciones y expresiones de la vida individual y comunal, son los métodos que permiten realizar, en la opinión de Dilthey, una comprensión técnica reconstructiva.

γ) Conciencia histórica y autognosis

Uno de los postulados principales de Dilthey consiste en sostener que a la vida debe entendérsela desde ella misma, fuera de todo sistema con pretensión de universalidad, como una realidad primaria y no como un fenómeno derivado de otra realidad. En su artículo “Discurso en Ocasión del 70 Aniversario” (1903) Dilthey sostiene

> Me encaminé a investigar la naturaleza y la condición de la conciencia histórica: *una crítica de la razón histórica*. Esta tarea me condujo al «problema». Cuando se sigue la conciencia histórica en sus últimas consecuencias surge una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión o un ideal o un sistema filosófico, por lo tanto, la *relatividad* de todo género de concepción humana (*historischen Weltanschauung*) de la conexión de las cosas; todo fluye en proceso, nada permanece.[650]

Para Dilthey, en su conexión con la vida el hombre genera distintos tipos de cosmovisiones de mundo. Éstas se agrupan en formas culturales como el arte, la religión y la filosofía. La diversidad de concepciones que se han dado a lo largo de la historia

[650] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. xvii (GS V, p. 9)

contribuyen a la generación de una *conciencia histórica* que supere las visiones metafísicas,[651] expone Dilthey:

> La *conciencia histórica* nos retrotrae más allá de esa dirección de los metafísicos hacia un sistema unitario de validez universal, más allá de las diferencias, condicionadas por tal dirección, que separan a los pensadores, y, finalmente, más allá del ordenamiento de estas diferencias en clasificaciones. De este modo se convierte en objeto suyo la pugna efectivamente existente entre los sistemas en su integridad constitutiva. La conciencia histórica contempla la estructura íntegra de los sistemas en conexión con el desarrollo de las religiones y de la poesía. Muestra cómo el trabajo conceptual de la metafísica no ha adelantado un paso hacia un sistema unitario. Se ve que la pugna entre los sistemas metafísicos descansa, en último término, en la vida, en la experiencia de la vida, en posiciones ante los problemas de la vida.[652]

Es decir, la *conciencia histórica* nos muestra a cada sistema en su integridad y relatividad, destruyendo su pretensión de universalidad, su oposición a otros sistemas y su deseo de validez frente a ellos. La conciencia histórica permite que cada idea auténtica del mundo emerja como intuición dada en la vida misma y las relaciones vitales. El punto de partida de la conciencia histórica es la vida misma y ella se expresa en distintas manifestaciones de vida.

Con su noción de conciencia histórica Dilthey vuelve a recuperar su indagación fenomenológica sobre la vida del espíritu para sostener que ninguna concepción del mundo, ninguna generalización dada sobre él, puede separarse de lo vivo actuante. En este mundo activo de la vida se fija en la conciencia histórica. “Sólo la conciencia histórica puede mostrarnos lo que es el espíritu humano en aquello que ha vivido y producido y sólo esta autoconciencia histórica del espíritu puede permitirnos elaborar poco a poco un pensamiento científico y sistemático acerca del hombre.”[653] Para Dilthey, la conciencia histórica es la que corrige las cosmovisiones metafísicas del mundo al ponerlas en contacto con la historia, con el curso temporal de la vida fáctica, evitando la pretensión de abstraerse de la historia y la comunidad. Según Dilthey la vida es el lugar desde donde parten las generalizaciones y, por tanto, no pueden prescindir de ella ni de su estructura relativo-relacional al momento de generar postulados “universales”. Por ello,

---

[651] Recuérdese que Dilthey entiende por metafísica las teorías que buscan su sustento argumentativo en aquello que está más allá de la experiencia. Al respecto véase el apartado “La metafísica y el panteísmo” (Primera Sección, Apartado IV. 3b).

[652] Dilthey, W., *Teoría de las Concepciones del Mundo*, 128-9 (GS VIII, pp. 97-8)

[653] *Ídem.*, p. 217 (GS IV, p. 528)

> Sólo la Historia nos dice lo que el hombre es; cuando el espíritu científico se aligera de su carga abandona su medio de vida y su trabajo; esta renuncia a la investigación histórica significa al mismo tiempo una renuncia al conocimiento del hombre, un retroceso del conocimiento a una subjetividad genial que se manifiesta en chispazos.[654]

Por eso, para Dilthey, no existe un saber absoluto, una Idea, o un espíritu absoluto que conduzca la historia ni regule las concepciones del mundo.[655] La vida histórica es el lugar donde se generan las acciones de cada individuo, sus expresiones y las manifestaciones histórico-comunales (el espíritu objetivo).

> Hablando de una manera general podemos decir que el hombre, atado y determinado por la realidad de la vida, es colocado en libertad, no sólo por el arte, como se ha expresado a menudo, sino también por la comprensión de lo histórico. Y esta acción de la Historia, que no ha sido vista por sus más recientes detractores, se ensancha y ahonda a cada nueva etapa de la conciencia histórica.[656]

Esta conciencia histórica va acompañada del proceso por medio del cual el hombre se percata de sí mismo. El término diltheyano aquí es «autognosis» (*Selbstbesinnung*).[657] Consiste en el análisis crítico (descriptivo y analítico) de las condiciones subjetivas e históricas de producción de la conciencia.

> En cada uno de nosotros hay distintas personas, el miembro de la familia, el ciudadano, el profesional; nos encontramos dentro de una trama de obligaciones morales, dentro de un orden jurídico, dentro de un «nexo final» de la vida (*Zweckzusammenhang des Leben*) que busca su satisfacción: sólo en la reflexión sobre nosotros mismos, en la autognosis (*Selbstbesinnung*), encontramos la unidad de vida y la continuidad que sostiene todas esas relaciones.[658]

La comprensión inmediata del sí mismo se da necesariamente a través del rodeo (*Umweg*) sobre las expresiones (*Ausdruck*) de la vida dada en el mundo práctico.[659]

---

[654] *Ídem.* p. 218 (GS IV, p. 529)
[655] Al respecto véase el apartado sobre Hegel (Primera Sección, Apartado IV). Al respecto cabe señalar que Hegel también reconoce en el espíritu absoluto (Arte, Religión y Filosofía) una historia (la historia del arte, de la religión y de la filosofía). No obstante, más allá de este movimiento histórico lo absoluto en ellas es el objeto sobre el que reflexionan.
[656] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 241 (GS VII, p. 216)
[657] Antonio Gómez Ramos en la «nota 45» (*Cf.*, Dilthey, W. *Dos Escritos sobre Hermenéutica*, *Op. Cit.,* p. 213) sostiene que traduce el término *Selbstbesinnung* como "autorreflexión" sin justificarlo. Creo que en este caso esta traducción confunde más de lo que aclara ya que podría ser interpretada como reflexión abstracta, como aquella producida por la conciencia formal. Por tanto, mantengo aquí la traducción habitual.
[658] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 90 (GS I, p. 87)
[659] *Cf.*, Bollnow O., *Op. Cit.*, p. 252.

Asimismo, la *Selbstbesinnung* es el modo en que Dilthey propone una gnoseología que, desde una filosofía de la vida, una indagación fenomenológica sobre la vida del espíritu, aborde al hombre como individuo social.

> Esta clara conexión [del curso histórico] puede expresarse metódicamente de este modo: la suprema realidad compleja de la historia sólo puede ser conocida por medio de las ciencias que investigan las uniformidades de los hechos más simples en que podemos descomponer esa realidad. Y así podemos constatar, por de pronto, la cuestión planteada arriba: el conocimiento del todo de la realidad histórico-social, al que nos vimos empujados como problema más general y último de las ciencias del espíritu, se verifica sucesivamente en un nexo de verdades que descansa en una autognosis crítica, en la cual las teorías particulares de la realidad social se levantan sobre la teoría del hombre, se aplican luego, en una ciencia histórica verdaderamente progresiva, para explicar cada vez más de esa realidad histórica de hecho vinculada a la interacción de los individuos. En esta conexión de verdades se llega a conocer la relación entre los hechos, la ley y la regla por medio de la autognosis. También se nos muestra cuán distantes estamos de toda posibilidad previsible de una teoría general del curso histórico, por muy modestos que sean los términos en que se plantee. La Historia universal, en la medida en que no es algo sobrehumano, formaría la conclusión de este todo de las ciencias del espíritu.[660]

Para Dilthey, la conexión histórica no puede subsumirse, como en las filosofías de las historias imperantes hasta el siglo XIX, a un curso suprahumano, a la unidad de un principio, fórmula o Idea; todas ellas son para Dilthey fórmulas metafísicas que no pueden abordar el problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu.[661] Según Dilthey, una historia verdaderamente universal debe posarse sobre el individuo y sus condiciones de posibilidad, no en formas innatas o *a priori*. El proceder diltheyano es inverso, parte de la realidad histórica, la experiencia total de la vida, manifestación de la facticidad de la vida (fenomenología del espíritu), para adentrarse en el individuo y sus producciones. Todas las condiciones de posibilidad son el resultado de la interacción socio-históricas. Por ello las categorías y los valores son históricos y no innatos.[662] En este sentido en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) Dilthey sostiene:

> Pero sobre esto, la filosofía de la historia, avanzando más en la autognosis, debería concluir: el sentido de la realidad histórica se edifica sobre una multiplicidad

[660] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 97-8 (GS I, pp. 94-5)
[661] *Cf., Ídem.*, p. 120 (GS I, p. 120)
[662] Sobre las categorías diltheyanas véase: Primera Sección, Apartado III. 1b.

inagotable de valores singulares, lo mismo que de la multiplicidad de interacciones se construye una conexión causal. El sentido de la historia es, por lo tanto, algo extraordinariamente complejo. Por eso tenía que ofrecerse aquí la misma tarea: la autognosis, que investiga en la vida afectiva el origen del valor y de la regla y su relación con el ser y con la realidad; y análisis gradual, lento, que desarticula este aspecto del complicado todo histórico.[663]

La autognosis no es solamente la reflexión sobre los hechos de conciencia sino también sobre los procesos y la constitución del mundo histórico. Por eso, Moya Espi sostiene:

La autognosis, análisis de la experiencia interna, ha de poner de manifiesto la esencial vinculación del conocimiento con la acción en el ámbito de la realidad histórico-social y de las ciencias que se ocupan de ella. Como ya hemos intentado mostrar en el caso de la experiencia interna, *las categorías gnoseológicas son también en Dilthey categorías histórico-sociales, la teoría del conocimiento es también teoría de la sociedad*. Y es precisamente la unidad de ambos aspecto lo que constituye la peculiaridad de la autoconciencia diltheyana frente a la teoría neokantiana del conocimiento.[664]

En síntesis, la autognosis, el percatarse de sí mismo efectuado por el hombre, muestra, como uno de sus postulados, que la estructura psíquica de la vida anímica es adquirida.[665] La estructura formal del pensamiento requiere de su vinculación con lo dado, con las manifestaciones de la vida, la autognosis se encargó de mostrar que este vínculo es histórico. Todo lo que el hombre es y produce se da dentro de su relación con el «curso» vital. El pensar, querer y sentir se dan en nexos vitales, en conexiones estructurales, en manifestaciones de vidas, todas intersubjetivas, por tanto, la «autognosis», el análisis de las condiciones de posibilidad de estos estados de conciencia, parte de la conexión inseparable de la conciencia con la vida, lugar donde se producen las múltiples interacciones de la vida psíquica. En este sentido, la autognosis no es el análisis de las condiciones de posibilidad de una conciencia lógica, sino el modo diltheyano de enfatizar la relación de las estructuras psíquicas con la realidad histórico-social. Por ello, la «conciencia histórica» muestra la relatividad de los sistemas culturales. Ella se constituye a partir del despliegue del mundo

---

[663] *Ídem.*, p. 100 (GS I, pp. 97-8)
[664] Moya Espí, C., *Op. Cit.,* p. 138
[665] Al respecto véase "Estructura adquirida de la vida psíquica" (Segunda Sección, Apartado IV. 2)

humano. Así la conciencia histórica derriba la pretensión de universalidad de los sistemas científico-culturales.

2. Manifestaciones de la vida y expresión

Como se expuso la comprensión no solo es el método propio de las ciencias del espíritu sino principalmente el elemento propio del mundo práctico «común». En las páginas anteriores he utilizado las nociones de «expresión» (*Ausdruck*) y «manifestaciones de vida» (*Lebensäußerungen*). Solo luego del camino transitado hasta aquí se hace posible interpretar correctamente el significado que ellas tienen para Dilthey, por tal motivo se ha dejado su explicación para este momento de la exposición.

La enunciación diltheyana expuesta en los textos posteriores a 1900 de que las ciencias del espíritu se sustentan sobre la "vivencia, comprensión y expresión" ha servido como base para que algunos intérpretes sostengan que este último término es completamente nuevo en Dilthey. En este sentido, la supuesta novedad de la noción de «expresión» (*Ausdruck*) permitió argumentar a favor del rompimiento con la fundamentación psicológica y el avocamiento a un nuevo tipo de fundamentación, la hermenéutica. Ya he expuesto en qué sentido es falsa esta noción dual del pensar filosófico diltheyano, ahora quiero remarcar dos cuestiones. En primer lugar, Dilthey nunca pretendió generar para las ciencias del espíritu ni una fundamentación psicologizante ni una que partiera desde los postulados clásicos de la hermenéutica de su época. La fundamentación es, como ya se dijo, gnoseológica, crítica de la razón histórica. Así lo expresa en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883):

> De estas premisas deriva la misión de desarrollar un fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu (*eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften*), y luego, la de utilizar el recurso así creado para determinar la conexión interna de las ciencias particulares del espíritu, las fronteras dentro de las cuales es posible en cada una de ellas el conocimiento, y la relación recíproca de sus verdades. La solución a esta tarea podría designarse como crítica de la razón histórica (*Kritik der historischen Vernunft*), es decir, de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y a la historia creada por él.[666]

La tan ansiada fundamentación se lograría, para Dilthey, a partir del abordaje de la completitud del complejo mundo. En este sentido, la psicología y la hermenéutica, en tanto

---

[666] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 117 (GS I, p. 116)

ciencias particulares del espíritu, son caminos compatibles para, desde la descripción y el análisis, abocarse a la comprensión del mundo humano (exteriorización de la vida). El proyecto diltheyano de una *crítica de la razón histórica* parte de una indagación fenomenológica sobre la vida del espíritu, la cual demostrará la estructura hermenéutica del mundo humano.

En segundo lugar, pretendo dejar en claro, como expondré a continuación, que la noción de «expresión», como exteriorización de las acciones humanas, si bien entendida como un término técnico aparece en los trabajos posteriores a 1900, a la vez es posible rastrear referencias a ella en otras concepciones anteriormente trabajadas por Dilthey.

a. Manifestaciones de vida

La fundamentación de las ciencias del espíritu, la *crítica de la razón histórica*, se logrará pues a partir de que el hombre comprenda lo que él es y lo que ha generado. En su texto "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1905-10), sostiene:

> Lo humano, captado por la percepción y el conocimiento, sería para nosotros un hecho físico y en este aspecto únicamente accesible al conocimiento científico-natural. Pero surge como objeto de las ciencias del espíritu en la medida en que «se viven» estados humanos, en la medida en que se expresan (*Ausdrucke*) en «manifestaciones de vida» (*Lebensäußerungen*) y en la medida en que estas expresiones (*Ausdrücke*) son «comprendidas» (*verstanden*).[667]

Por ello, el objeto de estudio de las ciencias del espíritu lo constituye, las acciones de los individuos dadas en el contacto con el mundo de la vida, con la vida fáctica, que generan las manifestaciones vitales (*Lebensäußerungen*) humanas, expresiones (*Ausdrücke*) sensibles de la vida humana.

No obstante, el término «manifestación de vida» no es una novedad introducida por Dilthey en sus trabajos posteriores a 1900, ya en su *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883) Dilthey utiliza este término «manifestaciones de la vida» para hacer hincapié en las producciones humanas.

> Ya hemos visto que no todo fin provoca una asociación; muchas de nuestras manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*) no inciden en otras personas al punto de

[667] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 107 (GS VII, p. 86)

formar una conexión de fin (*Zweckzusammenhang*); cuando se presenta semejante conexión, se puede realizar por la mera coordinación de actividades sueltas, sin la protección de una asociación; pero existen fines que, o se logran mejor con una asociación o sólo se pueden lograr mediante ella. De aquí resulta la relación que existe entre la actividad vital de los individuos [hombre activo], los sistemas de cultura [la cultura en sí misma] y la organización exterior de la sociedad [la política]. Algunas de las manifestaciones de vida no establecen ninguna conexión duradera entre las unidades psicofísicas de la vida; otras, tienen como consecuencia una conexión de fin y se exhiben, por lo tanto, en un sistema y, por otro lado, la tarea que se desempeña se realiza en unos casos por la mera coordinación de las personas dentro de la conexión de fin, mientras que en otros se verifica por la unidad de voluntad que es la asociación.[668]

La interacción en los sistemas culturales producen "homogeneidades",[669] las cuales perduren en el tiempo más allá de la vida de cada individuo al entrar en contacto con las generaciones venideras. Así, en esa misma obra vuelve a insistir al respecto de la exteriorización de la vida psíquica:

Ahora bien, el sistema recibe su realidad, su objetividad (*Objektivität*) plena debido a que el mundo exterior (*Außenwelt*) tiene la capacidad de conservar y trasmitir de un modo más duradero o reproductor los efectos de los individuos, que tan rápidamente se disipan. Esta unión de los elementos del mundo exterior, conformados de modo valioso según el fin de semejante sistema, con la actividad viva pero pasajera de las personas, engendra la permanencia exterior (*äußere Dauer*), independiente de los individuos mismos, y el carácter de objetividad compacta de ese sistema (*von massiver Objektivität dieser Systeme*).[670]

Cada sistema cultural es un ámbito donde los individuos desarrollan sus aspectos constitutivos, donde ellos logran satisfacer sus fines y al participar en ellos producen "homogeneidades". Las manifestaciones de la vida son «lo dado» (*das gegebene*) en el mundo humano y como exteriorizaciones de la vida constituyen el material de las ciencias

---

[668] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, pp. 80-1 (GS I, p. 76)

[669] En el apartado "Comunidad y espíritu objetivo" (Segunda Sección, Apartado II) se ha expuesto esta noción "homogeneidad" entendiendo por ella las formas en que en historia el individuo desarrolla formas uniformes de expresiones tales como comunidad, pueblo, sociedad, lenguaje, derecho, religión, etc. Estas estructuras uniformes no implican pues igualdad natural, son el resultado del desarrollo histórico del mundo compartido.

[670] Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 58 (GS I, pp. 50-1)

del espíritu. En este sentido Dilthey en "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1905-10) sostiene:

> Las ciencias del espíritu encuentran como su amplio objeto (*Gegebenheit*) la objetivación de la vida (*Objektivation des Lebens*). Al convertirse la objetivación de la vida en algo comprendido por nosotros contiene ya de por sí la relación de lo exterior con lo interior. Por consiguiente, esta objetivación se halla referida en el comprender a la vivencia (*Erleben*), en la cual la unidad de vida descubre su propio contenido y se le hace posible interpretar el contenido de los demás. Si en estos términos se circunscribe lo dado (*Gegebenheiten*) en las ciencias del espíritu, vemos enseguida que todo lo extraño, cual es propio de las imágenes del mundo físico, tiene que ser eliminado, en este campo, del concepto de lo dado (*Gegeben*).[671]

Para Dilthey, todo «lo dado» (*Gegeben*) a lo que se abocan las ciencias del espíritu ha sido generado por la acción humana, es el producto histórico de de la interacción de fuerzas en la facticidad del curso vital. El hombre comprende y se comprende dentro de este mundo compartido, el mundo común (*Gemeinsames*). Las «manifestaciones de la vida» están implicadas en esto «dado» del «curso vital».[672]

La manifestación vital es exteriorización de la acción. El individuo, en tanto «punto de cruce», se exterioriza en interacción con otros y con el transcurso de las generaciones produce objetivaciones duraderas. Dentro de este mundo histórico-social, de este horizonte del curso vital, se dan las distintas manifestaciones (exteriorizaciones) de la vida que conducen a formar los «nexos homogéneos» (uniformidades históricas) encaminados a fines.

> Las diferentes manifestaciones de la vida singulares con que tropieza el sujeto de la comprensión pueden ser consideradas como pertenecientes a una esfera de «comunidad» (*Gemeinsamkeit*), a un tipo. Y, así, a tenor de la relación entre la manifestación de vida (*Lebensäußerung*) y lo espiritual, que se da dentro de esta «comunidad», tenemos que lo espiritual propio de la manifestación de vida se completa por su ordenamiento en algo común. Una frase es comprensible por la «comunidad» que existe en una comunidad lingüística (*Spracheneinschaft*) en lo que

---

[671] Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 172 (GS VII, p. 148)

[672] *Cf.*, *Ídem.*, p. 102 (GS VII, p. 82). Recuérdese aquí lo analizado respecto de la autognosis como mecanismo para captar lo interior que se produce en las manifestaciones de la acción humana. Para Dilthey la autognosis representa la marcha hacia la comprensión efectuada desde dentro del curso vital común.

se refiere al significado (*Bedeutung*) de las palabras y a las formas de flexión así como al sentido de la articulación sintáctica.[673]

Dilthey establece tres formas de «manifestaciones de la vida». El modo y el resultado de la comprensión son distintos según a qué tipo de manifestación vital refieran.

α) las «manifestaciones de la vida» *de tipo científico-intelectual*, que concentra los juicios y conceptos los cuales poseen una lógica interna acorde con su estructura. Son elementos componentes de las ciencias que, desprendidos de la vivencia que las genera, adquieren un carácter fundamental, una norma lógica independiente que los caracteriza. Por ello expresan la validez propia del contenido mental independiente de los cambios dados en su aparición fáctica, en el tiempo o en las personas.[674]

Los juicios, conceptos y las manifestaciones mentales se apoyan en el principio de identidad ya que se encierran en sí mismas y, gracias a ello, la comprensión de los contenidos mentales (juicios y conceptos) es plena. Dilthey aclara que estos tipos de manifestaciones intelectuales son fórmulas o abstracciones que adquieren independencia de la vida, no obstante lo cual, surgen de ella. En el plano de la identidad formal estas manifestaciones científicas de la vida se presentan como claras e independientes.

β) La segunda forma de manifestación de la vida refiere a las «*acciones*» (*Handlungen*) que se realizan acorde a un fin aunque no siempre surgen de algún propósito comunicativo. La acción se desprende del trasfondo de la conexión de la vida mediante el móvil que la impulsa, no obstante, solo es una manifestación parcial y externa de la vida anímica. Al establecer relaciones entre las acciones es posible generar posiciones probables acerca de ellas, sin embargo, por más separada que haya sido del curso vital, estas proposiciones sobre la acción no expresan más que una parte de la vida anímica que las produjo.[675] Para Dilthey es imposible comprender las acciones sin una atenta observación de las circunstancias, los medios y las conexiones de vidas donde ellas se realizan.

γ) Por ello, finalmente, Dilthey establece la tercera forma de manifestación de vida la cual refiere a la conexión de la vida anímica que enlaza esas acciones. Ella consiste en las «*expresiones de vivencias*» (*Erlebnisausdrücke*), las manifestaciones de los individuos las cuales junto con el curso histórico son las generadoras de las formas duraderas, las manifestaciones objetivadas. Así, las «expresiones de vivencias» contienen los nexos

[673] *Ídem.*, p. 233 (GS VII, p. 209)
[674] *Cf.*, *Ídem.*, p. 229 (GS VII, p. 205)
[675] *Cf.*, *Ídem.*, p. 230 (GS VII, p. 206)

psíquicos pero es más que el encierro de una conciencia en sí misma porque implica su salida de sí.

b. Expresión

Ya he adelantado el significado del término «expresión» (*Ausdruck*) en el apartado anterior, aquí busco reafirmar lo expuesto señalando que la misma, al igual que la de manifestación de vida, aparece más trabajada y conceptualizada en las obras de Dilthey posteriores a 1900, lo cual no quiere decir que sea una novedad absoluta. Como se puede leer en su famosa obra "Ideas acerca de una Ps icología Descriptiva y Analítica" (1894), la palabra *Ausdruck* aparece en un contexto similar al utilizado en los textos posteriores. Allí respecto de las acciones de la voluntad sostiene:

> El acto volitivo singular es ya en el individuo no más que la expresión (*Ausdruck*) de una dirección permanente de la voluntad que puede llenar la vida entera, sin que nos sea presente de continuo. Pues esto constituye precisamente el carácter del mundo práctico, que rigen en él relaciones permanentes que pasan de individuos a individuos y que son independientes de los movimientos volitivos de momento y que presentan su firmeza al mundo práctico.[676]

Aquí, en igual sentido que aparecerá en sus obras posteriores a 1900, la noción de «expresión» refiere a los enlaces psíquicos de las «manifestaciones» (exteriorización) de la vida individual, de la acción de cada voluntad que dentro del mundo práctico, el mundo establecen distintos tipos de relaciones permanentes.[677] Estas son las «objetivaciones de la vida» (*Lebensobjektivationen*) que refieren a la dimensión de lo común, la dimensión significativa. Por ello, respecto de la comprensión de los códigos, en "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1905-10), Dilthey sostiene: "La comprensión de este espíritu no es conocimiento psicológico. Consiste en retroceder hacia una formación espiritual con una estructura legal peculiar."[678] Esta formación espiritual es, pues, el «espíritu objetivo», la objetivación de la vida, el «mundo común» compartido que se expuso en el primer apartado de esta sección.[679] Pero, como ya lo he dicho, el mundo del

---

[676] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 238 (GS V, p. 190)
[677] *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 100 (GS VII, p. 80)
[678] *Ídem.*, p. 105 (GS VII, p. 85)
[679] "En este lugar no haré sino señalar el sentido en el que yo empleo la expresión «ciencias del espíritu». Es el mismo con el que Montesquieu habla de «espíritu de las leyes», Hegel de «espíritu objetivo» y Ihering de «espíritu del derecho romano»". [*Ídem.*, p. 106 (GS VII, p. 86)]

espíritu no es sólo el mundo político sino también el cultural. Así sucede, por ejemplo, en la comprensión de una obra de arte,

> Lo mismo ocurre con la estética. Ante mí tengo la obra de un poeta. Se compone de letras, ha sido compuesta por los cajistas e impresa por las máquinas. Pero la historia literaria y la poética sólo tienen que ver con la relación de esta conexión significativa de las palabras con aquello que expresa. Y esto es lo decisivo, que no se trata de los procesos internos en el poeta, sino de una conexión creada dentro de él pero que se le puede desprender.[680]

Ya ha quedado aclarado, luego de lo expuesto en esta sección, que la psicología, en tanto ciencia particular de las ciencias del espíritu, no apunta, en la propuesta de Dilthey, a la dilucidación de la estructura de un sujeto lógico sino a la descripción y análisis del ser histórico. Dilthey apela al «mundo común», al mundo compartido (Estado, comunidad, familia, Iglesia, arte, filosofía, ciencia, etc.), al conjunto de estados internos dados en exteriorizaciones significativas entramadas en el curso de la vida. A partir de estas relaciones los individuos construyen y dan sentido al mundo.

No obstante, cabe aclarar que existe también otra noción de «expresión» que convive con esta. Como sostiene Rodi, la «expresión» tiene una fase "subjetiva" y romántica en la noción de «expresión de vivencia» (*Erlebnisausdruck*), principalmente en los análisis de Dilthey sobre las producciones artísticas.[681] Sin embargo, Rodi, criticando a la interpretación de Gadamer (a la que califica como carente de claridad conceptual), sostiene que éste no es su único aspecto sino también aquel referido al mundo de la acción, al que identifica con el concepto «acción expresiva» (*Ausdruckshandlung*).[682] En este sentido, en "Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu" (1905-10) sostiene Dilthey:

> Pero el mismo hombre retorna de ella [del ordenamiento de las leyes] a la vida, a sí mismo. Este retorno del hombre a la vivencia, a través de la cual la naturaleza se le presenta primeramente, ahí, en la vida, que es donde únicamente aparece el sentido, el valor y el fin, constituye la otra gran tendencia que condiciona el trabajo científico. Surge así un segundo frente. Todo aquello con que tropieza el hombre, lo que él crea y lo que obra (*handelt*), los sistemas de fines en los que va consumando su vida, las organizaciones exteriores de la sociedad en las que se agrupan los individuos, todo

680 *Ídem.*, pp. 105-6 (GS VII, p. 85)
681 *Cf.*, Rodi, J., *Das estrukturiert Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, *Op. Cit.*, p. 121.
682 *Cf.*, *Ídem.*, p. 122.

esto recibe su unidad desde este centro. De lo que se da sensiblemente en la historia humana, la comprensión retorna a aquello que no cae nunca bajo los sentidos y que, sin embargo, opera y se expresa exteriormente (*in diesem Äußeren sich auswirkt und ausdrückt*).[683]

Para Dilthey, la «expresión» de cada individuo es un modo de manifestación de la vida. Por ello, el mundo humano, al que se abocan las ciencias del espíritu, refiere al mundo de las acciones (*Handeln*) consumadas (exteriorizadas) en la vida. Las acciones humanas operan y se expresan exteriormente en múltiples «manifestaciones de vida» que no pueden reducirse a la mera captación sensorial. La vida humana es dada como la consumación de múltiples vivencias. Vivencias que, como ya se expuso, pueden referir al plano de la percatación interna (*Innewerden*) o al significativo (*Bedeutsam*). Las objetivaciones de la vida, tanto en el plano cultural como político (estas últimas Dilthey las denomina organizaciones externas de la sociedad) son las exteriorizaciones duraderas de la acción humana. Siguiendo a Rodi, se puede observar que Dilthey supera el plano meramente romántico de la concepción de la «expresión» como captación poética.

Recapitulando lo visto, las «manifestaciones de la vida» refieren en su conjunto a las acciones de la voluntad que activamente buscan sus fines. Al estar el individuo, en tanto «punto de cruce», en tanto ser «entretejido» en el mundo compartido, embebido, desde su nacimiento, por su participación en lo «común» todas sus manifestaciones y expresiones se relacionan con lo espiritual (vida histórica). Recuérdese que

> Toda manifestación de vida singular representa, en el reino de este espíritu objetivo (*objektiven Geistes*), algo común (*Gemeinsames*). Cada palabra, cada frase, cada ademán o fórmula de cortesía, cada obra de arte y cada hecho histórico, son inteligibles porque hay una «comunidad» (*Gemeinsamkeit*) que une a lo que en ellos se manifiestan o exteriorizan (*Äußernden*) con el que lo comprende (*Verstehenden*).[684]

Para Dilthey, las «vivencias» de los individuos se exteriorizan en «expresiones» particulares pero sus posibilidades están limitadas a las articulaciones dadas por su pertenencia a lo comunal. Por ello se puede hablar, según Dilthey, de tipos (*Typus*) comunales que ordenan y regulan las «manifestaciones», aunque no las determinan cual

---

683 Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 103 (GS VII, p. 83)

684 *Ídem.,* pp. 170-1 (GS VII, pp. 146-7) Esta cita ya fue presentada y analizada más ampliamente en el apartado dedicado al espíritu objetivo (Segunda Sección, Apartado II).

ley de causalidad natural, ya que el plano de la acción guarda para sí su dimensión de libertad. La vida histórica, cuyo soporte son los individuos, crea valores y fines, expresa tendencias que se objetivan en distintas formas culturales.

> La efectividad (*Erwirken*) dentro de esos sistemas se halla condicionada por la conexión estructural entre la captación, los estados psíquicos que se expresan (*Ausdruck*) en la asignación de valores y aquellos otros que consisten en el establecimientos de fines, bienes y normas. Semejantes nexos efectivos (*Wirkungszusammenhang*) actúan primeramente en los individuos. Como estos constituyen los puntos de cruce (*Kreuzungspunkte*) de sistemas de relaciones, cada uno de los cuales es un soporte duradero de efectividad (*Wirken*), se desarrollan en éste bienes de «comunidad» (*Gemeinsamkeiten*), prescripciones de realización de los mismos según reglas.[685]

Toda «comprensión» se da sobre la acción humana, sobre sus exteriorizaciones, las «manifestaciones» o «expresiones de la vida», sobre esa "facticidad" del «curso» vital que constituye lo dado y genera distintos tipos de objetivaciones (culturales y políticas). En términos generales según Von Wright, una acción puede ser de dos tipos.[686] Una interior asociada a una intencionalidad y otra exterior que consiste en un conjunto de movimientos reflejos relacionados con el estímulo y la respuesta. A su vez, las acciones exteriores se divide en inmediata (un movimiento muscular en sí mismo) o remota (un acontecimiento causado por el movimiento muscular). Teniendo en cuenta la división propuesta por Von Wright se puede sostener que para Dilthey las acciones propias de *ciencias del espíritu* son las acciones de la voluntad (acciones intencionales para usar la terminología de VonWright). En este sentido una acción de la voluntad conjuga intenciones o fines con los medios para llevarlas a cabo, pero además posee una lógica interna que le otorga algún tipo de coherencia a la conexión entre ambos (fines y medios).[687] En este marco intencional (que para Dilthey implica actos de la voluntad en las tres formas en que se manifiesta la estructura psíquica: pensar, sentir, querer) se conjugan los propósitos e intereses del agente, el conjunto de significados de los símbolos o signos y el sentido de las instituciones sociales. Tómese por ejemplo la acción de levantar un brazo. En tanto acción externa (para usar la terminología de Von Wright) levantar un brazo puede implicar solo una contracción

---

[685] *Ídem.*, p. 178 (GS VII, p. 154)
[686] *Cf.*, Von Wright, G-H, *Explicación y Comprensión*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 111-17
[687] *Cf.,* Rex, M., "Explicación y comprensión histórica", en Juha Manninen y Raimo Tuomela, (Comp.), *Ensayos sobre Explicación y Comprensión. Contribuciones a la Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 116-20.

muscular. Ahora bien también puede implicar una acción interna (para seguir con la terminología de Von Wright), en tanto movimiento voluntario para alcanzar un objeto. Pero a la vez, en el plano de la acción humana comprensible puede tener asociado un significado social. Por ejemplo, en el contexto áulico levantar un brazo puede significar pedir la palabra, en un partido de futbol, si el árbitro levanta el brazo por encima de su cabeza después de la sanción de una falta está señalando un tiro libre indirecto, dentro de un régimen fascista la acción de levantar un brazo puede ser asociada a la del saludo (que implica respeto y admiración). Como se puede ver, en el mundo práctico las acciones de la voluntad van asociadas a un significado socialmente constituido. Dilthey aborda las acciones humanas desde la estructura hermenéutica de la vida.

3. Hermenéutica

Luego del largo recorrido llevado a cabo en este trabajo es momento de abordar la hermenéutica, otro de los ejes de la filosofía diltheyana. Rodi señala que la concepción "holística" de la vida humana propuesta por Dilthey expresa la estructura hermenéutica de sentidos propia del mundo histórico (una totalidad entretejidas por elementos que la constituyen muestra la estructura hermenéutica de la vida).[688] Las nociones de hombre como «punto de cruce» y como «ser entretejido», la de «vivencia I» y «vivencia II», las de «comunidad», «generación» y «espíritu objetivo», permiten apreciar cómo desde un comienzo Dilthey expone esta estructura hermenéutica de la vida.

Es importante señalar que la palabra hermenéutica no es un concepto recurrente en filosofía de Dilthey. Es más él recién en 1896-7 y 1910 elabora dos artículos que llevan a la hermenéutica como título ("Orígenes de la Hermenéutica" y "Comprensión y Hermenéutica").[689] Más esto no impide sostener que la filosofía de la vida y el proyecto de una crítica de la razón histórica no estén vinculados con ella.

En dichos textos Dilthey presenta dos acepciones de la hermenéutica una como técnica o disciplina (*Kunstlehre*) y otra como modo práctico-vital humano (facticidad histórico-hermenéutica de la vida humana). Por un lado, la hermenéutica es el arte de interpretar los vestigios humanos que se encuentran en las obras escritas, los monumentos, los documentos, etc.; por el otro lado, es teoría crítica, filosofía de la vida, es una superación del ámbito del saber para encontrar en la actividad humana creadora y las conexiones que se generan en la relación todo-parte. Esta última acepción de la noción de

---

[688] *Cf.*. Rodi, F., *Op. Cit.*, p. 26.
[689] *Cf.* Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, pp. 321ss. y 337ss. (GS V, pp. 317ss. y 332ss.)

hermenéutica es una indagación "fenomenológica sobre la vida activa", sobre la acción del hombre. La comprensión no se reduce simplemente en un acto técnico interpretativo, ella es principalmente el resultado de la dinámica activa de la vida humana, de la cual surge la comprensión técnica.

a. Hermenéutica como técnica

Dilthey aborda el problema de *la hermenéutica como técnica* (*Kunstlehre*), en "Orígenes de la Hermenéutica" (1896-1897) y en "Comprensión y Hermenéutica" (1910). Este abordaje tiene como eje central responder al siguiente interrogante, ¿es posible el conocimiento científico de las personas y las grandes formas humanas? ¿Es posible sentir estados de ánimo ajenos? La hermenéutica como técnica viene en búsqueda de la objetividad tan deseada por Dilthey para las ciencias del espíritu, donde la interpretación es compresión técnica de las expresiones objetivadas.

> Toda interpretación de obras escritas no es más que el desarrollo técnico (*kunstmäßige*) del proceso de comprender que se extiende sobre toda la vida y que se refiere a todo género de discurso y escrito. El análisis del comprender constituye, por tanto, la base para la fijación de reglas de la interpretación.[690]

Según la historia de la hermenéutica descripta por Dilthey, hasta Schleiermacher la hermenéutica había sido una técnica que buscaba edificar un objeto universal de la interpretación. Schleiermacher va más allá, hacia el análisis del comprender abocado a las acciones humanas con arreglo a fines; propuso comprender el conjunto de una obra escrita pasando de los signos escritos en ella hacia los propósitos y el espíritu de su autor; la interioridad es el eje operativo de la obra.[691] En opinión de Grondin, Dilthey realiza una

---

[690] *Ídem.*, p. 334 (GS V, p. 329)
[691] *Cf.*, *Ídem.*, p. 332 (GS V, p. 327) Brevemente se puede decir que para Schleiermacher comprender es detener el acto de hablar para interpretar el sentido de lo que se dice. Es decir, lo que se indaga es uso del lenguaje y para Schleiermacher la hermenéutica puede ser «gramatical», cuando busca explicar el uso específico de una expresión dentro de una comunidad, en este sentido es objetiva, o «técnica-psicológica», cuando busca interpretar el uso individual de una expresión, en este sentido es subjetiva. Para Schleiermacher es inherente a todo acto comprensivo el «malentendido» por ello la hermenéutica debe abocarse a reconstruir el acto expresivo lo más rigurosamente posible. Al universalizar el «malentendido» lo que busca Schleiermacher es que la hermenéutica brinde al intérprete las herramientas para comprender lo expresado mejor que su autor. Así Schleiermacher apoyado sobre la hermenéutica psicológica intentó comprender el sentido de lo dicho a través de comprender al autor y su acto creativo. (*Cf.*, Grondin, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 111ss. y Santiago Guervós, L., "La hermenéutica metódica de Friedrich Schleiermacher", *Otros Logos,* Nº 3, Neuquén, 2012, pp. 148-73.)

interpretación psicologizante de la obra de Schleiermacher entendiendo que la hermenéutica sería la reconstrucción de una obra en tanto acto vivo del autor.[692]

Para Dilthey, la hermenéutica de Schleiermacher es meramente textual, este límite debe ser superado por una comprensión de los significados y signos de las expresiones humanas. Expresiones que son manifestaciones de la vida histórica en general pero también la que corresponde a las vivencias de cada individuo histórico.[693] Por ello, Dilthey señala que la hermenéutica es un choque de individualidades; es una necesidad insaciable de completar la propia individualidad mediante la visión de otros -lo mismo ocurre en la relación intérprete-interpretado-. Sostiene Dilthey,

> La posibilidad de una interpretación de validez universal [*der allgemeingültigen Interpretation,* una interpretación general dice Dilthey] puede derivarse de la naturaleza del comprender. En éste la individualidad del intérprete y la de su autor no se enfrentan como dos hechos incomparables, ambos se han formado sobre la base de la naturaleza humana general, y con esto se hace posible la comunidad (*Gemeinschaftlichkeit*) de los hombres en el discurso y la comprensión. Podemos explicar psicológicamente las expresiones formales de Schleiermacher. Las diferencias individuales no se hallan condicionadas, en último término, por diferencias cualitativas de las personas, sino por diferencias de grado en sus procesos psíquicos. Al colocar en tanteo el intérprete su propia vida en un medio histórico puede acentuar ciertos procesos psíquicos y posponer otros, provocando así, dentro de sí, una reproducción de la vida ajena.[694]

Aquí se articulan numerosas concepciones de gran valor para comprender la hermenéutica en la filosofía de Dilthey que requieren ser aclaradas. La «naturaleza del

---

[692] "Lo cierto es que Dilthey hizo una lectura puramente psicologizante de Schleiermacher y consideraba que su «idea conductora» era que la interpretación debía ser una reconstrucción de la obra en tanto acto vivo del autor, de lo que seguiría que la tarea de la teoría hermenéutica era «fundamentar científicamente esta reconstrucción a partir de la naturaleza del acto productor»." (Grondin, J., *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Herder, Barcelona, 2000, p. 116)

[693] "… la experiencia interna, en la cual me percato por dentro de mis propios estados, no aporta jamás a la conciencia mi propia individualidad. Sólo en la comparación de mí mismo con otros tengo yo la experiencia de lo individual en mí; entonces es cuando cobro conciencia, en mi propia existencia, de lo que en ella se desvía de las otras [conciencia de sí y conciencia para sí] […] Pero la existencia ajena se nos da, por fuera, en hechos sensibles, en ademanes, sonidos y acciones, y sólo mediante un proceso de «reproducción» de lo que aparece así en los sentidos por signos aislados completamos esta interioridad. Todo, materia, estructura, los rasgos más individuales de este completar, lo tenemos que «transferir» de nuestra propia vida […] Al proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos «comprensión». […] *denominamos comprender el proceso en el cual, partiendo de signos sensibles dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico [entendiendo esto como proceso del espíritu humano] […] Y el proceso de comprender, en la medida en que está determinado por las condiciones y medios comunes de este modo de conocimiento, debe poseer características comunes.*" (*Ídem.*, p. 322 (GS V, p. 318))

[694] Dilthey, W., *El Mundo histórico,* p. 334 (GS V, p. 329)

comprender» es el proceso dinámico de articulación de la vida y sus manifestaciones en constantes conexiones estructurales expuestas *ut supra*. Otra noción importante es la de «naturaleza humana general» que no refiere a una naturaleza fija sino a la condición histórica humana (su pertenencia al curso vital) ya explicitada. Sobre estas dos nociones se desarrolla la hermenéutica como técnica interpretativa de reproducción de la vida ajena que opera en términos lógicos desde la inducción, aplicación de verdades generales (los tipos diltheyanos)[695] y el método comparativo.[696] Estas introducen una lógica al método de abordaje llevado a cabo por las ciencias del espíritu; retomando la noción de "adivinación" propuesta por Schleiermacher, Dilthey sostiene que el intérprete "tantea" su objeto, lo compara y lo articula con «tipos», de modo de captar los significados allí operantes.[697]

En este contexto recuérdese el significado diltheyano de transposición o transferencia (*hineinversetzen*).[698] En pocas palabras se la puede resumir en la siguiente frase: «la transposición no es un principio introspectivo sino un modo de ser hermenéutico». Esto le permite sostener a Gabilondo Pujol:

> Entonces, en la tarea comprensiva se pone en juego el propio yo al transferirse a un complejo dado de manifestaciones de vida. Pero cabe una simpatía aún mayor. Aquella que busca la convivencia completa y cuya hospitalidad conduce a acompañar la comprensión en la tarea del acontecer, que queda así fluidificado y dinamizado. La *reproducción* (*Nachbilden*) o la *revivencia* (*Nacherleben*) en la que la totalidad de la vida anímica actúa en el comprender como creación y recreación que acompaña el curso de la vida. No se trata sólo de captar el proceso psicológico, que no sería un

[695] Entiendo que la noción de «tipos» en Dilthey es un antecedente de los tipos ideales Weber pues con ambos se constituye como un principio que guiará la interpretación pero que no se encuentra fijado. Es decir, los tipos no son estructuras fijas y estancas con las que se mide el pasado, un casillero a llenar con hechos que deben amoldarse a él. En realidad los tipos diltheyanos son formas primarias o pre-conceptos que el intérprete posee previamente a efectuar su acción interpretativa, pero luego del contacto con los hechos debe ser abandonado por una forma crítica acorde a ellos. Es decir, el tipo es un principio analítico y parcial que orientan la interpretación. Luego ella debe ajustarse a los hechos a través de la acción interpretativa. [*Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 41 (GS I, p. 32); Ermarth, M., *The critique of historical reason*, *Op. Cit.*, pp. 171 y 313; *cf.* Weber, M., *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Amorrortu, Bs. As., 2006, p. 79]

[696] *Cf.,* Dilthey, W.*, El Mundo Histórico*, pp. 340-1. (GS V, pp. 334-5)

[697] Al respecto del método de las ciencias del espíritu López Molina sostiene: "No se trata de un procedimiento irracional y arbitrario sino de introducir en la lógica de las ciencias del espíritu un procedimiento cuasi-inductivo que es el equivalente a la tríada peirciana (deducción, abducción e inducción) de la lógica de las ciencias de la naturaleza" (López Molina, A., "Fundamentación epistemológica de las ciencias humana", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 25, 2008, p. 418)

[698] Para un abordaje sobre la transposición véase el apartado "comprensión superior" (Segunda Sección, Apartado VI 1b).

rasgo más. Esta experiencia de reconocimiento y hospitalidad pone un terreno habitable común, terreno de acción y de vida.[699]

Así queda claro que la comprensión refiere a un acto propiamente humano de revivir, un proceso que cosiste en introducirse en los nexos vitales dados en el fluir de la vida anímica, pero que, a la vez, habilita un proceso de reconocimiento de la independencia de las vidas ajenas y un intento de acercamiento a ellas distinguiendo sus peculiaridades. Esta apelación a la comprensión como revivencia es catalogada por Abel como un tipo de comprensión empática porque según su interpretación apela a la captación de los nexos psíquicos.[700] No obstante esta acepción "empática" de la comprensión no es propia de Dilthey, pero sirvió a varias líneas de interpretación para calificar a su filosofía de comprensión psicologizante.[701] En un sentido opuesto, no se debería identificar la simpatía, en tanto inclinación afectiva hacia otra persona, con la propuesta diltheyana. La comprensión en Dilthey no es comprensión afectiva sino comprensión de manifestaciones de la vida, de exteriorizaciones del actuar humano. La comprensión abre (*öffnet*) un mundo concebido como el conjunto de actividades, expresiones y objetivaciones humanas.

En este sentido Dilthey recupera el principio *Individuum est ineffabile* de Schleirmacher, pero lo despoja de todo encierro en el sujeto.[702] Para Dilthey, comprender el mundo histórico y social no es conocer sus leyes a modo cientificista, ni conocer la interioridad del individuo sino adentrarse en el mundo de sentidos, el mundo significativo, en las producciones de los individuos en su relación con las distintas objetivaciones de la vida –todo esto constituye aquello que Dilthey denomina «exteriorización» (*Äußerung*)-. Comprender a un individuo mejor de lo que él se comprendió no es conocerlo íntimamente (adentrase a su interioridad) sino comprender su mundo y sus reacciones ante él mejor de lo que el propio actor pudo hacerlo.[703]

Lo dicho permite apreciar acabadamente las proposiciones que enumera Dilthey en "Comprensión y hermenéutica". Brevemente se las puede agrupar en las siguientes frases: «*la comprensión es aprender las manifestaciones de la vida psíquica. Ellas, por más que sean diversas, poseen un mínimo de características comunes que posibilitan la*

---

[699] Gabilondo Pujol, A., *Dilthey: Vida, Expresión e Historia*, *Op. Cit.*, p. 158.
[700] *Cf.* Abel, T., "La operación llamada «*Verstehen*»", en Horowitz, I. (Comp.), *Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento*, Eudeba, Bs. As., 1964.
[701] *Cf.* Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, Vol I, Cap. 7, Sígueme, Salamanca, 1996.
[702] *Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 335 (GS V, p. 330)
[703] "La finalidad última del método hermenéutico consiste en comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió. Una proposición que es consecuencia necesaria de la teoría de la creación inconsciente." [*Ídem.,* p. 336 (GS V, p. 331)]

comprensión». Dentro de la acepción de la hermenéutica como técnica, la interpretación es el arte de la comprensión de las manifestaciones fijadas por escrito. No obstante, a este sentido restringido de la hermenéutica como técnica Dilthey le suma una acepción ampliada de la misma (la cual ya ha sido expuesta a lo largo de la presente tesis y que en el apartado siguiente será profundizada). En un "sentido amplio" la hermenéutica apela al mundo «común», al conjunto de exteriorizaciones dadas en el marco de la comprensión elemental.[704] En otras palabras, la comprensión elemental es la condición de posibilidad de la comprensión superior, como la hermenéutica "ampliada" lo es de la "técnica" hermenéutica. Las ciencias sistemáticas del espíritu, tal como las llama en su texto "Orígenes de la Hermenéutica", que buscan el saber universal apoyado sobre la captación objetiva, sustentan su accionar sobre la base de esta comprensión elemental (la estructura hermenéutica de la vida).

Lo expuesto en los dos párrafos precedentes permite ahora abordar las aporías que Dilthey enumera en el artículo antedicho. Las aporías consisten en: la aporía del individuo como inefable, la aporía del todo y las partes y la aporía del paso de lo externo a lo interno y viceversa. Si se entiende que la comprensión es adentrarse en la psiquis ajena se cae en una aporía ya que resultaría imposible aprehender las intencionalidades que subyacen a la acción. Si se concibe al acto comprensivo como un círculo todo-parte no se encuentra una entrada ni una salida a él, se produce así un círculo vicioso donde el todo comprende a las partes y viceversa. Finalmente si considera que la compresión es exteriorizar aquello que se da en la interioridad de una psiquis también se genera la aporía de la imposibilidad de acceder a ella. Estas aporías son resueltas por Dilthey a partir de los conceptos «vivencia», «expresión», «manifestación de vida», «estructura psíquica adquirida», hombre «entretejido» o «punto de cruce», «comunidad» y «espíritu objetivo». Dilthey cree superar dichas aporias desde un análisis "fenomenológico" sobre la facticidad del curso vital, aunque para comprender cómo lo hace se requirió, tal como se hizo, una mirada atenta y panorámica de su filosofía. Dilthey sale del círculo vicioso de la hermenéutica porque la concibe no solo como un arte interpretativa sino también como el modo en que se estructura la vida humana.

[704] La comprensión técnica es posible porque el mundo humano es comprensible: "La comprensión surge primeramente dentro del círculo de intereses de la vida práctica. En ella las personas se hallan abocadas al intercambio. Se tienen que entender, una tiene que saber lo que la otra quiere." [*Ídem.*, p. 231 (GS V, p. 207)] En un mismo sentido Ricoeur sostiene que la acción debe ser entendida como un texto. El modelo del texto presupone considerar a la acción significativa como un texto (*Cf.*, Ricoeur, P., "¿Qué es un texto?" (1970), y, "El modelo del texto: la acción significativa considerada como texto" (1971), en: Ricoeur, P. *Del Texto a la Acción*, FCE, Bs. As., 2010; *cf.* Lorenzo, L., "Epistemología y ontología en Paul Ricoeur", *El búho*, Nº 11, 2013.)

Por otro lado, creo haber dejado claro que, para Dilthey, la comprensión histórica es penetrar la realidad histórica, adentrarse en la conexión interna de la vida humana, en los nexos del obrar individual y social, en la estructura del curso vital. Esta es la correcta interpretación de esa idea de Dilthey de la hermenéutica como interpretación de aquello subyacente a la acción de cada individuo. La dinámica de la vida le presenta al individuo una «trama subyacente», un conjunto de relaciones vivenciales que cada individuo tiene con su entorno pero que al momento de obrar dentro de la dinámica de la vida práctica él no siempre tiene plena conciencia.

Lo dicho sobre las aporías da por tierra con las interpretaciones de Habermas y Ricoeur. El primero sostiene en *Conocimiento e Interés*[705] que el "historicismo diltheyano" posee una aporía insalvable que consiste en la "idea ahistórica" de la "transposición" (la superación de toda influencia práctica a favor de un interprete puro o desinteresado que capta la universalidad a partir de la empatía -*Einfühlung*-). Según dicho autor, el ideal diltheyano de una transposición pura supone un sujeto teóricamente puro, un intérprete desinteresado, extraño a todo cauce histórico y a cualquier tipo de prejuicio derivado de su vida práctica; de este modo, Dilthey postularía, según Habermas, un intérprete puro colocado en un plano ahistórico el cual se lograría desarrollar una descripción pura. Esta objeción omite las críticas al modelo puro de la «neutralidad valorativa» de Ranke efectuadas por Droysen, la postulación por parte de éste de la comprensión en lugar de la observación, concepciones todas que influyeron fuertemente en Dilthey.[706] Además, como se vio, Dilthey postula un modo en que el intérprete retrocede al pasado para comprenderlo en su dinámica temporal propia, es decir, no como tiempo estanco sino como tiempo en proceso y esto nunca implica una transposición pura. Por su parte, Ricoeur sostiene que la aporía del historicismo diltheyano se da porque mantiene la estructura psicologizante de la transposición. Así para la interpretación de este autor, la transposición es la acción de trasladarse a lo vivido por una psiquis extraña y comprenderla desde dentro. A su vez, ello implica (en el mismo sentido que la acusación de actitud pura efectuada por Habermas) el olvido de sí mismo al extrañarse en la vida ajena (esto es uno de los elementos que lo lleva a Ricoeur a proponer como un método superador su propio modelo del texto).[707] Como se pudo observar a lo largo de todo lo expuesto, Dilthey no postula un psicologismo solipsista, tampoco intenta, tal como él entiende que pretende el modelo de

[705] *Cf.*, Habermas, J., *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 185-90
[706] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 185-190; y; Álvarez Solís, A., *Limites de la Experiencia Histórica. Ontología y Epistemología de la Historia en Wilhem Dilthey*, Artificium, México, 2010, p. 51.
[707] *Cf.*. Ricoeur, P., *Del Texto a la Acción*, FCE, México, 2010.

Schleiermacher, introducirse en el autor, sino que busca desbordar el plano de la mera interioridad subjetiva para adentrarse en el mundo de la vida histórica, lugar de la interacción práctica. En este sentido la concepción diltheyana de que el intérprete comprenda mejor al autor no implica una fusión mental con él, sino un vínculo con el curso vital en donde éste ejerció sus acciones. El intérprete comprenderá mejor porque podrá detener dicho curso vital y aprehender críticamente sus distintas estructuras históricas y el conjunto de las acciones que allí acontecieron, para luego volver a colocarlas en el «curso» de su acontecer vital.

b. Hermenéutica amplia

Sostengo que Dilthey entiende que la vida histórica es estructuralmente hermenéutica. Así, antes de definir la hermenéutica como técnica (la cual expone en sus trabajos "Orígenes de la Hermenéutica" -1896/7- y "Comprensión y Hermenéutica" -1910-) Dilthey realiza un largo trabajo a fin de demarcar el terreno en el que ella se inserta. Todo el camino transitado hasta aquí permite apreciar que la vida es el lugar donde se aplica la técnica hermenéutica. Esto justifica ampliar la noción de hermenéutica pues para Dilthey la facticidad de la vida humana genera estructuras comunicativas. La vida es comprensiva, es el vínculo hermenéutico entre los individuos y su mundo histórico-social dado a partir de su pertenencia al «todo común». Que para Dilthey la hermenéutica sea una técnica interpretativa (tal como lo expresa en los artículos antedichos) no quiere decir que se reduzca a una técnica, entendiendo por ella al conjunto de procedimientos que permiten la interpretación, un modo de proceder que requiere del desarrollo de habilidades para la interpretación.[708] La hermenéutica deviene técnica porque, para Dilthey, el hombre estructura su mundo en relaciones comprensivas cotidianas (comprensión elemental). El mundo histórico es una conexión estructural de la vida dada a la «comprensión» porque el hombre es un ser activo que se constituye a partir de su relación con el entorno (recuérdese la noción de estructura psíquica adquirida).

[708] Bien señala Gabilondo Pujol que "Husserl enseña a Dilthey a leerse a sí mismo y a ir más allá de sí, ofreciéndole una nueva claridad metódica." (Gabilondo Pujol, *Dilthey: Vida, Expresión e Interpretación*, *Op. Cit.*, p. 143). Por ello el elogio de Dilthey a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. A diferencia de este, que entendía al *significado* como un concepto lógico, Dilthey lo concibe como un concepto dinámico, un categoría de la vida. En este sentido, lo dado no es lo fijado ante la conciencia, sino lo que es *proceso*. *Lo «dado» es lo vivido, es vida, «nexos» y «manifestaciones de vida».* La «estructura» es la que enmarca esos «*nexos»* que son esa conexión dinámica del tejido social vivido; la «vivencia» refleja parte de este tejido y es el modo como éste se da a cada individuo. (*Cf., Ídem.*, 1988, p. 143)

Según mi interpretación, el fenómeno de la vida, descripto por Dilthey, muestra la relación hermenéutica elemental donde la vida deviene comprensión de los significados[709] y de los nexos efectivos.[710] La «vida», como torrente temporal fáctico, es acción creadora que no se agota en sí misma pues es generadora constante de «estructuras psíquicas», múltiples conexiones y formaciones duraderas (espíritu objetivo). Todo ello, la estructura hermenéutica de la vida fáctica (hermenéutica amplia), conforma el mundo humano histórico y significativo. En otros términos, el círculo hermenéutico es el modo en que, para Dilthey, se estructuran las «acciones» de los individuos, los «significados», los «nexos finales» y los «nexos efectivos» en el mundo humano. Entonces, el mundo humano es exteriorización de la experiencia interna, es manifestación de vida, hermenéutica de la vida fáctica.

Así, para Dilthey, la hermenéutica como técnica interpretativa crítica es posible porque se posa sobre una "hermenéutica amplia", sobre las formas inferiores de la comprensión («comprensión elemental»). En otros términos, la técnica hermenéutica apela a la reconstrucción, lo más fielmente posible, de los sentidos expresados fácticamente, no obstante, esto es posible porque ellos se generan en un mundo que es estructuralmente comprensible. El mundo humano es una estructura intersubjetiva donde actúan los individuos y en su interacción generan múltiples instituciones. Esta interacción es histórica y comprensiva porque la vida tiene una estructura hermenéutica que consiste en el contexto significativo del estar en comunidad, el cual se extienden en el tiempo gracias a la interconexión generacional. Sostengo que la hermenéutica restringida es solo una técnica para abordar los sentidos, en tanto, identifico como la "hermenéutica ampliada" a aquel modo humano, señalado por Dilthey, de habitar el mundo histórico en comunidad, mundo que es contingente pero que, a su vez, hace posible la generación de elementos (culturales, sociales y políticos) que se objetivan en formas duraderas. Esta estructura hermenéutica-comprensiva del mundo histórico, de la facticidad de la vida humana, es el que hace posible la comunicación y la interacción. Según mi interpretación, primeramente Dilthey parte de la descripción y análisis de este mundo y del individuo (unidad psicofísica) que actúa en él para luego encontrar un saber válido de las ciencias del espíritu (la comprensión elemental hace posible la comprensión superior).[711]

---

[709] *Cf.,* Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, p. 259 y 262 (GS VII, pp. 234 y 237)

[710] *Cf. Ídem.*, p. 271 y 282 (GS VII, pp. 153 y 157)

[711] Al respecto sostiene Grondin que Heidegger se nutrió de las intuiciones revolucionarias de Dilthey para el desarrollo de su hermenéutica de la facticidad. (Grondin, J, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica, Op. Cit.*, pp. 26-7). Como ya expuse Heidegger rescata el descubrimiento diltheyano de la vida ("Conferencia de

Como se dijo la *crítica de la razón histórica* es el eje de todo el proyecto diltheyano. Dicho proyecto no solo es el análisis de las condiciones de posibilidad de la comprensión, (fundado a través de la psicología descriptiva y analítica y la hermenéutica). También, supone, al mismo tiempo, una indagación sobre la vida, la «filosofía de la vida» que, para ser más claros respecto de su obrar, yo he denominado «fenomenología del espíritu», una indagación sobre la facticidad de la vida humana.

En pocas palabras, tal como he expuesto, la *crítica de la razón histórica* es el rescate diltheyano de la «vida». Este rescate, según mi interpretación, consiste en volver a colocar a la «vida» en el mundo histórico, hecho que posibilita concebir al hombre como un ser vivo histórico y comprensible (esta es la estructura fáctica de la vida humana). Según entiendo, la filosofía de Dilthey puede sintetizarse como el intento de asir la vida humana desde ella misma, desde su facticidad. Por ello, la denomino "fenomenología del espíritu", análisis que busca acceder a la vida humana a través de las mediaciones del espíritu que son totalmente distintos a los modos de accesos, dados en la actitud abstracta, que establecen las ciencias naturales al postular sus conceptos y axiomas. Dilthey busca recuperar el lugar propio de la vida humana, aquel que, según él, se ha perdido producto del desarrollo histórico del pensamiento racional-lógico-científico occidental.

Recapitular lo expuesto permite sostener que Dilthey postula el desarrollo de la vida histórica como un contraste recíproco de «interacciones» (*Wechselwirkung*) entre la esfera natural y cultural. La vida no es puro espíritu, pero tampoco es una idealidad fundada en la naturaleza; la vida humana es la conjunción de ambos, en ella no hay espíritu sin naturaleza y no hay naturaleza sin espíritu. No obstante, la peculiaridad de la vida humana genera un proceso de «conexiones de vida» (*Lebenszusammenhang*) dadas por su estructura histórico- teleológica inmanente. Ella es proceso (la facticidad de la vida humana) donde lo dado es vivido en distintos nexos y manifestaciones dando como resultado la generación de estructuras conexas que desarrollan y moldean tanto al tejido social como a cada individuo.

Estos desarrollos diltheyanos abren el camino para concebir a la autoconciencia humana como un producto intersubjetivo y ya no como un desarrollo logrado a partir de la introspección o como el resultado de la indagación de las estructuras del sujeto lógico. Esto

Kassel", en Heidegger, M., *Les Conférences de Cassel*, *Op. Cit.*, p. 160), no obstante, sostengo que éstas reflexiones en torno a la comprensión elemental dada en el mundo práctico de la vida humana y todo lo que viene asociado a ello son las intuiciones más revolucionarias de Dilthey.

lo conduce a concebir que la vida humana no está determinada por puras formas inmediatas o condiciones externas necesarias con las que se relaciona sino por las elecciones realizadas en el contacto con el mundo y sus determinaciones. La vida aparece como una realidad texturada y no simplemente como una fuerza pura del pensamiento o la razón, es más que un mero dato lógico-matemático.

Cabe aclarar, retomando lo desarrollado en el apartado dedicado al tema, que la «vivencia» diltheyana nunca puede ser concebida como estrictamente individual, privada y subjetiva, en oposición a externa, objetiva y común. Toda «vivencia» refleja un estado del espíritu. Toda «vivencia» incluye relaciones subjetivas y objetivas, relaciones personales, con otros y con el mundo. Toda aprehensión vivencial demuestra que existe una realidad ahí para mí la cual no implica un divorcio con el mundo. La vivencia no es una oposición entre objeto y sujeto, externo e interno, sino una apertura y participación en la vida, la pertenencia a su «curso» fáctico.[712]

En este punto caben algunas aclaraciones breves. Como la noción de vivencia en su formulación primaria («vivencia I») presentaba grandes dificultades, no porque Dilthey las haya expuesto de este modo sino porque fue leída por sus contemporáneos de manera equivocada,[713] Dilthey buscó profundizar su postura al postular la noción de *Lebenserfahrung* que si bien ya aparece en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (1883)[714] es definida más claramente recién luego de 1900. En este sentido, la *Lebenserfharung* no toma el lugar de la *Erlebnis*, ni la elimina, sino que la redefine en términos profundamente históricos y contextuales.[715] Esta redefinición efectuada por Dilthey solo busca evitar malentendidos; no es generada por, como sostienen algunos intérpretes, un cambio rotundo sobre su noción de *Erlebnis*, no obstante sí implica una revisión de sus primeras formulaciones. La «vivencia» había sido interpretada como demasiado subjetiva y psicológica lo que, según algunos críticos, dificultaba abarcar el contenido real del mundo psíquico. Con las correcciones efectuadas (las cuales, dejo en claro, no implican una ruptura con su pensamiento anterior) Dilthey buscó mostrar que toda experiencia humana es ya lo que podría denominarse como un tipo de proto-interpretación. Para Dilthey, la "experiencia humana" es «experiencia de la vida», no es el resultado de la indeterminación sino el producto de vivir la vida en el vasto mundo de

---

712 *Cf.*, Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* p. 31 (GS VII, p. 26)

713 Cabe citar entre ellos el caso de los neokantianos Windelband y Rickert. Para una análisis sobre el tema: *Cf.*, Apel, K-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, *Op. Cit.*1979, p. 36ss.

714 *Cf.,* Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 38/39 y 41 (GS I, pp. 29 y 32)

715 *Cf.,* Ermarth, M., *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason, Op. Cit.*, p., 227

sentidos, significados y valores culturales acumulados históricamente. Así la *Lebenserfahrung* no es sólo la pre-condición de toda comprensión humana sino también su resultado; *Verstehen* y *Lebenserfahrung* están mutuamente implicados.[716] Aquí se vuelve a constituir el círculo hermenéutico, lo que se ha denominando como hermenéutica ampliada.

> La comprensión presupone un vivir, pero la vivencia se convierte en una experiencia de la vida en virtud de que la comprensión nos lleva de la estrechez y subjetividad del vivir a la región del todo y de lo general. Y, además, la comprensión de la personalidad individual exige, para que sea completa, el saber sistemático, así como, por otra parte, este saber depende, a su vez, de la captación viva de la unidad de vida individual.[717]

La *Lebenserfahrung* constituye la objetivación de los valores de vida (*Lebenswerte*), permite así adentrarse a la comprensión desde un punto más metódico. De este modo Dilthey establece una especie de dialéctica interna entre la pre-predicativa *Erlebnis* y la predicativa –aunque no metódica- *Lebenserfahrung*, a tal punto que toda vivencia es por extensión una «experiencia de vida», es parte del lento proceso histórico de la vida.[718] Entonces, la *Lebenserfahrung* no implica una remplazo de la «vivencia I» sino que busca remarcar lo que se denominó como «vivencia II», el modo de producción y captación de significados intersubjetivos por parte del individuo histórico. Así la noción de «experiencia de la vida» se constituye como el intento diltheyano por evitar ser mal interpretado.

Para Dilthey, los hechos históricos se basan en la historicidad de toda experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*). El mundo histórico está formado y conformado por los hombres. En otras palabras, el individuo, en tanto unidad vital, en su «experiencia de la vida» produce la historia. Como expresa Gadamer, "[Dilthey] daba razón a la escuela histórica en que no existe un sujeto general, sino solo individuos históricos."[719] Pero, no debe confundirse, Dilthey no postula una filosofía de la individualidad, ni su filosofía propicia una caída en el solipsismo, ni tampoco, como sostiene Gadamer, se puede sostener que su filosofía se reduzca a una mera transposición empática (simpatía) de la conexión psíquica. Si bien la «experiencia de la vida» parte del «yo» (*Selbst*), éste necesita de la comunidad para realizarse; el «yo» (*Selbst*) es ya un individuo comunitario, condición que

716 *Cf., Ídem.*, p. 228
717 Dilthey, W., *El Mundo Histórico,* p. 166 (GS VII, p. 143)
718 *Cf.,* Ermarth, M., *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason, Op. Cit.*, p., 227
719 Gadamer, H-G, V*erdad y Método*, vol. 1, Sígueme, Salamanca, 1996. p. 283.

articula todo ejercicio de comprensión. Las manifestaciones vitales singulares se encuentran completadas en su integración en «algo común»[720] (espíritu objetivo). Así, para Dilthey, el individuo recibe siempre cierto influjo del entramado de circunstancias en el que tienen lugar sus acciones. Influjos que producen a través de las interacciones generacionales, la objetivación de las manifestaciones culturales históricas. El hombre desarrolla su estructura psíquica y su mundo cultural en relación con la dinámica hermenéutica del curso fáctico de la vida.

VII. Conclusión

El camino transitado en esta sección permite pues apreciar que la noción de «común», «comunidad», «generación» y la tardía de «espíritu objetivo» representan las formas en que, para Dilthey, se "exterioriza" la acción de los individuos en el mundo humano. Pero también son el lugar donde nace el individuo y a partir del cual «estructura» su vida psíquica. Se pudo ver que para Dilthey las ciencias del espíritu no tienen como objeto de estudio a los sujetos aislados sino al individuo como un ser histórico, un «punto de cruce», un ser «entretejido» con su entorno socio-cultural-histórico pero, también, con el mundo natural. A esto hace referencia la temprana concepción diltheyana del hombre como un sujeto psico-físico. Asimismo el hombre no es una conciencia intencional que posee estructuras *innatas* o *a priori*, una conciencia meramente representativa. Él es un ser «entero». El «hombre entero» es un ser que siente, quiere y representa, en su estado de apertura al mundo establece distintas relaciones con el mundo histórico y el mundo natural, las cuales son constitutivas de su estructura psíquica y su comprensión del mundo.

Para Dilthey, el mundo humano es el mundo de las manifestaciones o exteriorizaciones del actuar, del vínculo del individuo con el marco de lo común y con el entorno material. Por tanto, comprender al individuo es adentrarse no en su psiquis sino en sus expresiones y la relación que esto tenga con el marco de lo común. La experiencia interna no es pues experiencia de una psiquis cerrada, sino experiencia de la actividad humana. Por oposición a la experiencia externa, Dilthey decide denominar como experiencia interna a la acción de la voluntad y su contacto con el mundo externo, apela así al conjunto de manifestaciones humanas que comprenden al querer y sentir. Esto "interno" (que no apela a la intimidad psíquica) es el modo que Dilthey encuentra para mostrar que

[720] *Cf.*, Dilthey, W., *El mundo histórico*, pp. 229-31. (GS VII, pp. 205-7)

toda vida psíquica alberga, en su constitución, el contacto con el tiempo histórico y la interacción con las demás unidades psicofísicas de la vida. De ahí su importancia para el comprender.[721]

En este punto, las «manifestaciones de vida», en la interacción intersubjetiva, generan distintas objetivaciones, crean espíritus de época, instituciones, valores, formas comunales que son compartidas por las generaciones y que, en el contacto entre ellas, se renuevan o modifican. Todas ellas, cada una con su particularidad, son exteriorizaciones de los individuos. Así, las «manifestaciones de la vida» conducen a crear el mundo significativo que marca la dirección de una época determinada y el curso general de la historia.[722] Las «acciones» humanas se dan en conjunto o en contraste con estas «conexiones» (*Zusammenhänge*); los «nexos finales» (*Zweckzusammenhänge*) marcan las relaciones inmanentes de los nexos vitales de la vida anímica y los «nexos efectivos» (*Wirkungszusammenhänge*) refieren a la objetivación de los valores establecidos en la historia. Toda época, todo individuo, toda cultura está en relación con las anteriores, pero también son creadoras y dejan un legado a las siguientes.[723]

No obstante, para Dilthey, el acto de juzgar las «expresiones» no puede hacerse en términos de verdad o falsedad sino de veracidad o carencia puesto que toda expresión puede incluir mentiras, engaños o luchas entre intereses que rompen con la relación entre el trasfondo de lo expresado y lo efectivamente expresado.[724] Es aquí donde entra, para Dilthey, la crítica interpretativa para adentrarse en lo expresado. Lo expresado se articula dentro del orden de los diversos nexos "homogéneos", en formas de lo común, y perduran, más allá de la vida de cada individuo en el «espíritu objetivo». Por eso, para Dilthey, todo acto de comprensión es un acto de adentrarse en las «manifestaciones de vida», la «expresión» de algo común que alberga algo interno.

---

[721] *Cf.*, *Ídem.*, p. 233 (GS VII, p. 209)

[722] "Todo cobra su significado en una época por la relación con la energía que le presta su dirección fundamental. Se expresa (*drückt*) en la piedra, en el lienzo, en los hechos o en palabras. Se objetiva en la constitución y legislación de las naciones. Inspirado por ella, concibe el historiador los viejos tiempos y el filósofo intenta la interpretación del sentido del mundo (*Sinn der Welt*). Todas las manifestaciones (*Äußerungen*) de la energía que determina (*bestimmenden*) a la época son afines entre sí. En este punto surge la tarea del análisis consistente en reconocer, en las diversas manifestaciones de la vida (*Lebensäußerungen*), la unidad de la determinación de valores (*Wertbestimmung*) y la adopción de fines (*Zweckrichtung*)." [*Ídem.*, pp. 210-1 (GS VII, p. 186)]

[723] "En general, se establece la relación entre la manifestación de la vida (*Lebensäußerung*) y lo espiritual (*Geisten*), mediante un ordenamiento en algo común (*Gemeinsamkeit*). Y así se explica por qué este ordenamiento o acomodación se halla presente en la captación de cada manifestación de vida y por qué, sin necesidad de ninguna conclusión consciente, ambos miembros de la compresión se hallan fundidos en unidad en virtud de la relación entre la expresión (*Ausdruck*) y lo expresado (*Ausgedrücktem*)." [*Ídem.*, p. 234 (GS VII, pp. 209-10)]

[724] *Cf.*, *Ídem.*, pp. 230-1 (GS VII, pp. 206-7)

Como se vio, según Dilthey, la *interpretación* es la acción crítica que pretende captar, en la fugacidad de la vida, aquello que resulta significativo. El «espíritu objetivo», la manifestación duradera de la vida humana en común, cuyo elemento es la comprensión elemental, desarrolla formas comunes sobre las cuales, según sostiene Dilthey, se dan distintos grados de "probabilidad" de las acciones. No obstante, cabe aclarar que aquí la probabilidad que brindan las "homogeneidades" no puede ser asimilada a una ley absoluta que explique los cambios y permita predecirlos con seguridad.[725]

Como expuse en el apartado dedicado al «espíritu objetivo» y la «comunidad», las "homogeneidades" son generadores del «espíritu de época» (*Geist der Zeit*). En él se dan las grandes manifestaciones de la vida enlazadas con el «mundo histórico» en «conexiones estructurales», dejando entrever su estructura interna. Estas tendencias expresan, para Dilthey, el significado y el sentido de la historia. Las «manifestaciones de la vida» son, por lo tanto, generadas por los individuos y por los distintos espacios objetivados del espíritu humano (la vida intersubjetiva).[726]

Luego del camino transitado en esta sección es posible descartar la idea de que Dilthey genera una psicología solipsista, de un encierro en la psiquis de un sujeto aislado. Es imposible eludir el peso que los estudios sobre psicología tienen en la obra de Dilthey. No obstante, no debe interpretarse estos desarrollos en términos psicologizantes, entendiendo por ello la que la psicología de Dilthey conduce a la reducción del mundo a mera actividad intencional de una conciencia pura. Dilthey concibe, desde el comienzo de su indagación, al hombre en un vínculo ineludible con su mundo histórico al cual considera una estructura hermenéutica.

Así, se pudo ver que en Dilthey la vida humana es configuración y formación dada en un contexto de múltiples fuerzas en puja; la vida humana es facticidad histórica y se caracteriza por ser interacción entre individuos y las objetivaciones que estos producen. Por ello, la formación personal (*Bildung*) es un caso particular de la capacidad configuradora (*Gestaltung*) de la vida humana. Cabe aclarar que para Dilthey la vida es también vida natural, aunque la vida humana es vida del espíritu, es vida histórica. Por ello sostengo que se debe denominar a su proyecto como una fenomenología del espíritu. A través de una indagación sobre la vida humana Dilthey expone que en ella influye el desarrollo del cuerpo, el medio físico y el mundo espiritual que la rodea de modo que ella incorpora rasgos teleológicos y biológicos. Entonces, para Dilthey, el desarrollo (otro

[725] *Cf.*, *Ídem.*, p. 184 (GS VII, p. 160)
[726] *Cf.*, *Ídem.*, p. 210 (GS VII, p. 185)

modo de expresar la formación y la configuración) no está incluido en el interior de la vida psíquica (no es *a priori*) ni en la naturaleza, sino que es un producto del conjunto de relaciones dinámicas con el entorno. El desarrollo es producto del mundo de la acción y el modo en que se construye la identidad personal y la de la sociedad mas no es equivalente a evolución.

El desarrollo de la vida humana, vida activa que genera «nexos finales» en constante relación con distintos «nexos efectivos», produce estructuras duraderas que son expresiones estables de la interacción entre distintas unidades psicofísicas de la vida. Dilthey sostiene que sobre estas expresiones objetivadas se puede encontrar un piso firme para fundamentar las ciencias del espíritu. El análisis psicológico efectuado por él en sus primeros años de investigación le permitió comprender el modo en que se estructura la psiquis del ser histórico. También, a partir de este análisis, pudo rescatar al individuo como el sujeto de la historia. Establecida la estructura adquirida de la vida psíquica Dilthey se adentró en el modo en que los individuos interactúan y generan sus formaciones históricas. Esto lo llevó en los años posteriores a 1900 a fortalecer la vertiente hermenéutica de su investigación. No obstante, la hermenéutica estuvo presente desde sus primeros estudios, pues desde un comienzo Dilthey sostuvo que el mundo humano es el mundo de la acción y la comprensión. El establecimiento de un mundo en común, de una comunidad, es posible, para Dilthey, porque el hombre actúa desde su nacimiento en estructuras compartidas y en relaciones de comunicación. Como se pudo observar, el mundo humano, el mundo de la interacción, el mundo activo, es concebido por Dilthey, desde el comienzo de su investigación, como mundo comunicativo, siendo la comprensión el elemento que permite el desarrollo de estas interacciones.

BALANCE Y CONSIDERACIONES FINALES

I. El objeto de estudio de las ciencias del espíritu

El análisis efectuado sobre la filosofía de Dilthey permitió apreciar que los individuos, las comunidades, generaciones y el espíritu objetivo son los objetos de estudios de las ciencias del espíritu siendo sus exteriorizaciones el lugar donde dichas ciencias encuentran el saber objetivo. Dilthey partió de un análisis psicológico para comprender la estructura psíquica de los individuos, lo cual le posibilitó advertir el actuar productor de exteriorizaciones y formas duraderas. A partir de estas expresiones o manifestaciones externas de la interioridad de cada individuo Dilthey pudo dar cuenta del mundo socio-histórico no como un postulado metafísico sino como el producto hermenéutico de las interacciones intersubjetivas como la manifestación objetiva del curso vital.

En este sentido en "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica" (1894) Dilthey sostiene: "Poseemos en el lenguaje, en el mito, en la literatura y en el arte, y en general en todas las realizaciones históricas, una vida psíquica que se ha hecho objetiva, que se ha objetivado."[727] "En el lenguaje, en el mito, en las prácticas religiosas, en las costumbres, en el derecho y en la organización exterior tenemos otras tantas producciones del espíritu colectivo en las que la conciencia humana, para hablar en términos de Hegel, se ha hecho objetiva y es apta, por lo tanto, para el análisis."[728] Aquí en 1894 ya se encuentra en Dilthey una reformulación de la noción de espíritu objetivo de Hegel. A partir

[727] Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, p. 247 (GS V, p. 199)
[728] *Ídem.*, p. 229 (GS V, p. 180)

de la concepción de un espíritu, una vida humana activa que se objetiva Dilthey concibió que lo que el hombre es lo es en la historia, en el curso fáctico de la vida. Así, para Dilthey, para comprender lo que el hombre es no se puede partir desde aquellas teorías que se parte desde la reflexión abstracta del hombre sobre sí mismo ni tampoco o desde aquellas que se sustenta en la psicología experimental (psicología fundada sobre la noción de experiencia externa y que acepta la causalidad).

Gracias a todo lo expuesto se puede apreciar que Dilthey resolvió la relación entre la acción individual y lo intersubjetivo no por intermedio de un análisis psicológico solipsista sino a través de la postulación del mundo comprensible donde las interacciones entre los individuos generan la estructuración histórica del mundo humano. Dichas interacciones producen las objetivaciones culturales y políticas (comunidad y espíritu objetivo) las cuales también establecen los vínculos histórico-culturales dados entre distintos individuos. Estas exteriorizaciones de lo compartido, fundadas sobre la comprensión y la historicidad de la vida humana, son el producto de la acción. El mundo humano y la historia es el producto del devenir de la vida humana (vida activa histórica) que genera la cultura y la política. Así, Dilthey pone al hombre en un papel central en la historia y en el despliegue de la vida. De este modo se entiende que, para Dilthey, los hechos históricos se basan en la historicidad de toda experiencia de la vida (*Lebenerfharung*).

Por tanto, la lectura retrospectiva efectuada en la segunda sección, que partió desde la noción tardía de «espíritu objetivo» hacia las tempranas «comunidad» y «generación», permitió releer toda la filosofía de Dilthey con otra perspectiva. Posibilitó apreciar que desde un principio el objeto de estudio de Dilthey fue el mundo humano y no el individuo aislado (sus propuestas psicológicas siempre buscaron resaltar esta constitución histórico-generacional de los individuos). El hombre es un «punto de cruce» y desde este «entretejimiento» con su entorno desarrolla su «estructura psíquica» (por ello la califica como adquirida en oposición a innata). La «comunidad», las «generaciones», el «espíritu objetivo» son el producto del devenir de la vida humana, de individuos que actúan dotados de voluntad y en una «conexión estructural» con su entorno, es decir, como «puntos de cruce» de las distintas objetivaciones. Así para Dilthey el mundo humano es manifestación objetiva de la vida. El análisis diltheyano sobre los fenómenos de la vida, sobre las manifestaciones del espíritu, permitió apreciar que la vida se objetiva en diferentes formas. Sobre este mundo objetivado se genera, para Dilthey, el saber válido y objetivo que posibilita obtener la fundamentación de las ciencias del espíritu. El método comparado, la

formación de tipos, la interpretación y el estudio de los archivos apuntan a un análisis de este mundo objetivo. No obstante, este plano objetivo del saber se obtiene gracias a una investigación previa que se basó en una indagación fenomenológica del espíritu, de la manifestación fáctica del curso vital. Es esta indagación la que le permitió a Dilthey obtener la fundamentación de las ciencias del espíritu. En este sentido si para Dilthey las objetivaciones históricas son fruto del devenir de las acciones de los individuos que componen la sociedad entonces todo el saber objetivo propio de las ciencias del espíritu es, tal como sostiene Cristin, "un saber relativo-relacional",[729] relativo porque es histórico y relacional porque además refiere a una época concreta y al conjunto de objetivaciones y expresiones dadas en ella.

Por ello, se puede sostener que la preocupación histórico-sistemática diltheyana gira en torno a las manifestaciones de la vida human. La indagación fenomenológica sobre la vida del espíritu (vida histórica) se posa sobre el mundo práctico donde interactúan los hombres (los individuos en tanto «puntos de cruce») y el marco socio-histórico (mundo intersubjetivo y espíritu objetivo, manifestación objetivada de la vida). Así, todos sus estudios (los gnoseológicos, epistemológicos e históricos) encaminados a la fundamentación de las ciencias del espíritu se centran sobre este individuo y el desarrollo del tejido de la vida intersubjetiva. La filosofía de Dilthey es una fenomenología del espíritu (vida activa), una filosofía de la intersubjetividad, un análisis crítico de las unidades de vida (del hombre histórico) y del curso vital en el cual los individuos generan sus objetivaciones (tanto aquellas que refieren a las expresiones de las acciones de los individuos como a las acciones colectivas enmarcadas dentro de la comunidad, generación y espíritu objetivo).

II. Fenomenología del espíritu: vida e historia

Para Dilthey toda reflexión epistemológica debe primero constituirse sobre una indagación gnoseológica. En este sentido las condiciones de posibilidad del conocimiento válido para las ciencias del espíritu sólo será posible si primeramente se comprende al hombre y su vida.[730] Por ello en este trabajo se he propuesto una visión de la filosofía diltheyana como una fenomenología del espíritu, un análisis y descripción de la vida histórica. Sostengo que, por una parte, ésta investigación le permitió a Dilthey exponer, a

[729] *Cf.*, Cristin, R., *Fenomenología de la historicidad, el problema de la historia en Dilthey y Husserl*, *Op. Cit.*, p. 40 y 78.
[730] Podría decirse en este sentido que la praxis humana conduce al método válido para las ciencias del espíritu y no la simple diferencia objetivista entre objeto y sujeto.

través de un análisis histórico crítico y filosófico, las falsas apariencias de aquellas ciencias del espíritu fundadas desde la metafísica. Asimismo, este análisis le posibilito mostrar los errores de las concepciones naturalistas y los supuestos del positivismo para encontrar en el modelo científico de las ciencias naturales la verdadera fundamentación de las ciencias del espíritu. Por otra parte, dicha indagación fenomenológica de la vida humana (espíritu) representa también la base para la constitución del proyecto diltheyano de una crítica de la razón histórica. Sostengo que a partir de este trabajo filosófico Dilthey pudo captar las distintas manifestaciones fácticas de la vida y postular al hombre como un ser activo, un punto de cruce de las distintas esferas de la sociedad. He dejado en claro que no existe una ruptura en el pensamiento de Dilthey antes y después de 1900; el análisis retrospectivo efectuado permitió apreciar que en este caso solo hay una profundización de sus reflexiones gracias a los continuos diálogos y controversias que a lo largo de su vida fue enfrentando. No obstante, no abono ni la idea de un joven filósofo de lucidez deslumbrante que encaminó desde allí sus pensamientos ni la idea de una marcha y contramarcha en el desarrollo filosófico de sus pensamientos. Dilthey no reniega de sus desarrollos anteriores (aunque sí de algunas interpretaciones que de ellos efectuaron sus contemporáneos), por ello, he intentado mostrar que Dilthey articula su filosofía en un diálogo constante, un debate con otros y con sí mismo, hecho que lo conduce por múltiples caminos con el objeto de encontrar una fundamentación de las ciencias del espíritu. Dilthey tiene siempre presente que su objeto de indagación es el hombre como ser histórico-social. Las ciencias del espíritu, como conjunto de ciencias particulares, debe abordar la complejidad del mundo humano sin que ninguna de dichas ciencias imponga sus conceptos sobre las otras.

Creo oportuno concluir mi tesis con una reconstrucción de los puntos centrales aquí esbozados. En la primera sección he abordado la relación de Dilthey con las filosofías de Comte, Kant y Hegel. En estos apartados he podido demostrar que la filosofía de Dilthey no puede ser catalogada como adscrita a alguna de las corrientes filosóficas establecidas por estos filósofos. En este sentido concebí a la actitud de Dilthey ante sus antecesores como "dialoguista". Así sostuve que Dilthey es un filósofo del diálogo que elabora una crítica a sus predecesores pero reconociendo los aportes que cada uno de ellos puede brindarle a su propio proyecto de una fundamentación de las ciencias del espíritu.

En relación con Comte pude mostrar que Dilthey admira su profunda vocación por encontrar un saber objetivo. No obstante, no puede aceptar la propuesta positivista de una experiencia única ni de un modelo nomológico para las ciencias. Dilthey estaba convencido de la autonomía relativa de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Su

fundamentación de las ciencias del espíritu busca desarrollar un método propio para estas ciencias el cual lo encuentra en la comprensión por oposición a la explicación. Ésta última, aplicada al mundo humano, toma el modelo natural para concebir que en la acción humana se repite el mismo patrón causal. Si bien Dilthey reconoce que en el mundo humano se dan relaciones variables donde existe un antecedente y un consecuente, ésta relación se constituye, para él, por medio de una relación efectual de fines. El mundo humano es el mundo activo, el mundo práctico, el mundo de acción acorde a fines y no un mundo regido por leyes causales.

En lo referido a la filosofía de Kant expuse los puntos nodales a partir de donde Dilthey decide diferenciarse de él. Brevemente, para Dilthey, Kant se quedó atado a los desarrollos provenientes de las ciencias naturales de su época y, por tal motivo, su *Crítica de la Razón Pura* representa, en el plano filosófico, el máximo logro de estas ciencias. Este apego a las ciencias naturales, según Dilthey, llevó a Kant a postular un sujeto lógico, un sujeto ahistórico, cuyas estructuras cognitivas, las condiciones de posibilidad de elaborar un conocimiento, son apriorísticas. Dilthey se distancia de estos postulados para llevar adelante una indagación psicológica que, en oposición a la estructura *a priori*, da como resultado la postulación de una «estructura adquirida de la vida psíquica». El hombre es, para Dilthey, un ser histórico y es en relación con su mundo histórico que constituye sus categorías y estructuras cognitivas. En este sentido, su *crítica de la razón histórica* busca reintroducir al hombre dentro del mundo histórico-social, es decir, al plano de la vida activa, del mundo práctico compartido. De este modo queda claro que toda teoría gnoseológica debe pues dar cuenta de esta relación de los individuos con la vida.

También remarqué que la relación de Dilthey con Hegel no es, como comúnmente se sostiene, meramente crítica. Si bien se distancia de sus postulados especulativos porque considera que dejan de lado la base experiencial. Dilthey no deja de admirar algunos de los desarrollos de Hegel, particularmente aquellos que tienen que ver con la vida en común y la historia. En este punto remarca como momento sumamente importante el período de juventud de Hegel. Allí Dilthey encuentra que los postulados hegelianos sobre la vida en común, los de fraternidad y su aun no "madura" noción de la dialéctica son los momentos más brillantes de su pensamiento. Por ello reniega de la etapa "sistemática" de Hegel pues concibe que el sistema, con la imposición de una Idea o Saber Absoluto, limita todas las potencialidades de aquellos postulados. En este sentido se entiende por qué Dilthey decide, en sus últimos años de vida, concebir que su investigación sobre las ciencias del espíritu refiera a lo que Hegel había denominado espíritu objetivo. Al incluir Dilthey en su propia

formulación del espíritu objetivo también el espíritu absoluto hegeliano, concibe que todas las producciones humanas son histórico-sociales. Arte, Religión y filosofía, como también todo sistema político, no representan un momento del espíritu en su autoconocimiento. Todas ellas son, para Dilthey, formas históricas estables de expresión o exteriorización de la vida humana en común. Sobre este "todo en común" (recordando que son los individuos los actores de este todo) se establece el elemento que brindará a las ciencias del espíritu la posibilidad de objetividad. Las manifestaciones de los individuos, de la sociedad, de la cultura y la historia, en suma, el conjunto de todas las exteriorizaciones de la vida humana es el objeto de las ciencias del espíritu. No obstante, dichas ciencias, como se vio, solo podrían encontrar un saber objetivos a partir de una reflexión fenomenológicas sobre las formas objetivadas de la vida práctica.

Estos desarrollos llevados adelante en la primera sección me han permitido exponer los puntos centrales de la filosofía de Dilthey a través de su actitud dialógica con estas corrientes. Quedó en claro, antes de comenzar la segunda sección, que Dilthey parte de la vida del hombre y de la sociedad y que su proyecto de una fundamentación de las ciencias del espíritu no pretende adentrarse en una psicología explicativa o en una argumentación solipsista. Así, la segunda sección comenzó mostrando, en un camino retrospectivo, como la noción tardía de «espíritu objetivo», con sus particularidades, es equiparable con las tempranas de «comunidad» y «generación». Partir desde aquí permitió efectuar una nueva relectura de los restantes ejes de su filosofía. De este modo, se pudo apreciar que su propuesta psicológica no consiste en el análisis de un sujeto aislado, sino que su psicología descriptiva y analítica pretende comprender al sujeto histórico.

Uno de los ejes diltheyanos analizados fue la «*vivencia*» (*das Erlebnis*) como «lo dado inmediatamente al yo (*Selbst*)». En base al «*principio de fenomenalidad*», Dilthey sostiene que toda percatación se da dentro de la conciencia. Sin embargo, la «vivencia» no es solo «lo dado» a un sujeto sino aquello que le excede (excede su "captación interna" – *Innewerden*), constituyendo la realidad. Este principio le permitió a Dilthey mostrar que el surgimiento del mundo externo se da a partir de la *sensación de resistencia e impulso* a la cual luego el hombre le imprime la consecución de fines. Para Dilthey, en la «experiencia de la resistencia» encontramos la separación primaria entre la interioridad y la exterioridad, el sujeto y el objeto y el Yo (*Selbst*) y la Comunidad. Es decir, el mundo externo no surge simplemente de la proyección de la conciencia sino de la experiencia de resistencia que proporciona la «vivencia I», donde el Yo (*Selbst*) es la experiencia activa y el Otro es la

experiencia de la resistencia, pero siempre desde la percepción inmediata dada dentro del *Selbst* («vivencia I» como experiencia de la vida individual).[731]

La «vivencia I» es la intimidad del ser del hombre, es la percatación interna de la conexión estructural (*Strukturzusammenhang)* de la vida, es el modo en que el hombre se capta dentro del curso factual de la vida. Sin embargo, el hombre en Dilthey es un ser histórico y, por lo tanto, toda vivencia también debe ser histórica. Por tanto, la «vivencia», en tanto percatación, no es encierro en el sujeto, es conciencia de sí en la acción y afección dada a partir del contacto de nuestra voluntad con el mundo exterior, con la historia y su bagaje cultural. Por tal motivo no existe, para Dilthey, una vivencia exclusivamente individual sino que toda vivencia es también intersubjetiva, es captación del curso vital en el que el individuo se encuentra. Es decir, no existe vivencia individual sin mediaciones de la influencia del medio, lo cual no implica negar las experiencias individuales.[732] Lo que se buscas subrayar es que se da una superposición entre la esfera individual («vivencia I») y la intersubjetiva («vivencia II»); una ampliación de la esfera individual del Yo (*Selbst*) a la de la comunidad, la familia, la nación, etc. dadas a partir de la interconexión entre ambas. Esto constituye una ampliación (más no una eliminación) de los horizontes vivenciales individales a los intersubjetivos, al tiempo histórico y al espíritu objetivo. En síntesis, se pudo comprobar que la vivencia, como lo dado percatado, refiere al estado precategorial del curso vital, común a todo individuo y que está de base en todas las formas de captación. Como base del mundo humano la percatación precategorial («vivencia I») refiere al contacto del individuo con el mundo a través de sus exteriorizaciones. No obstante, lo dado no implica experiencia sin mediaciones, toda vivencia individual («vivencia I») es producida en contacto con el mundo siempre significativo. Así la «vivencia I» como percatación (*innewerden*) presenta el estado de indeterminada-determinación (*Unbestimmt-bestimmt*), el estar ahí dentro de la facticidad del curso de la

[731] Esto podría recordar a la sección dedicada por Kant a la "estética trascendental" en la *Crítica de la razón pura*. Allí el sujeto es pasivo, es receptor del caos de impresiones a través de las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo). No obstante, Dilthey pretende superar ese vínculo del sujeto con el mundo postulado a través de la filosofía trascendental. Para Dilthey el tiempo no es el propio de un sujeto lógico, ni el mundo externo es mera proyección de una conciencia. Aunque Dilthey afirma que se requiere de una conciencia ya que todo lo dado está ahí para una conciencia, lo dado no es accesible a la conciencia a través de sus estructuras representativas. En Dilthey el vínculo de la conciencia con el mundo es histórico y muestra el contacto dado entre voluntad y mundo. La voluntad es la que recibe las limitaciones a su acción o intención por parte del mundo. Este contacto es el que genera la legitimidad de la "creencia" de la existencia en el mundo externo.

[732] Así, por ejemplo, la experiencia de dolor o placer son conceptualizadas como tal por la experiencia que hacemos en el mundo social (vivencia dada por mediaciones significativas), pero el modo en que cada sujeto las tiene es subjetivo (vivencia prepredicativa) en el sentido de intransferible, por eso sólo podemos saber del dolor del otro a partir de ciertas inferencias analógicas.

vida.[733] No obstante, como el mundo humano es acción comprensiva toda vivencia posee también un grado predicativo constituido por la dimensión significativa. En las mediaciones significativas lo captado está disponible porque se exterioriza como expresión (*Ausdruck*) de la «vivencia II».

La noción diltheyana de conexión, estructura y significado muestra que las experiencias de los individuos son posibles gracias a su estar encarnado en el mundo de la vida fáctica. Por lo tanto, no puede limitarse la noción de experiencia, tal como lo hacen las ciencias naturales, a la experiencia externa. En este sentido, Dilthey postula la «experiencia de la vida». Ella consiste en la sumatoria de experiencias que hace la humanidad y que se objetivan en distintas formas de manifestaciones culturales-sociales-políticas, de las cuales el lenguaje es su expresión máxima. Para Dilthey, toda estructura psíquica, toda vivencia y los significados dados a cada una de ellas, se producen gracias a las distintas conexiones y nexos de fines (*Wirkungszusammenhänge - Zweckzusammenhänge*) de la vida. Esta es la ley propia de la vida psíquica, con las cuales produce estructuras acorde a fines y generan la identidad personal.[734] Es en la dimensión de este mundo práctico donde el individuo posee sus vivencias significativas. Con estos postulados Dilthey busca remplazar la ley de conexión causal (aquella proveniente de las ciencias naturales que la psicología explicativa de su época pretendió imponer) por la ley estructural. Dilthey encuentra que esta ley expresa, al articular dentro de una trama la acción de los individuos, la forma en que se entrecruza el mundo humano y sus distintas formaciones históricas. Es claro que el hombre es el centro de la investigación filosófica diltheyana. No obstante, el mundo en que éste habita es vida histórica que se presenta como una unidad (curso vital). El mundo histórico es una unidad para quien lo vive.

Como expuse para Dilthey, la vida es el fenómeno que rodea y abraza todas las actividades humanas. Así la vida psíquica genera sus propias estructuras siempre desde dentro de la vida social. Éste es el campo de lo que denominé "hermenéutica ampliada". No se debe, pues, identificar a Dilthey como un representante de la hermenéutica clásica. El sentido ampliado de la hermenéutica expuesto permite concebir a la filosofía de Dilthey como una fenomenología de la vida humana. El mundo de la vida humana es aquel mundo activo de las formas y estructuras presentes, pasadas y futuras (dadas como procesos vivos

---

[733] *Cf.*, Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p. 41 (GS I, p. 32). La captación de las partes indeterminadamente-determinadas (*unbestimmt-bestimmter*) se da en relación con el todo incluso ya desde el momento de ser captado.

[734] *Cf.,* Lorenzo, L., "El florecimiento de la identidad narrativa en W. Dilthey como antecedente de las reflexiones de Ricoeur", *Páginas de filosofía*, Vol. 14, N°17, 2013.

y objetivados en el espíritu objetivo). En otras palabras, se puede observar que, en Dilthey, la hermenéutica es esa relación del todo (espíritu objetivo) y las partes (individuos) que se ofrecen a la comprensión. La hermenéutica supera así el plano meramente técnico hacia un modo de ser práctico del hombre histórico donde la comprensión deviene juego del todo y las partes; la facticidad de la vida es concebida como una relación estructuralmente hermenéutica. Las ciencias del espíritu hablan de la realidad intersubjetiva, del trabajo del hombre y su interacción con el mundo y la sociedad. Así, para Dilthey, las ciencias del espíritu se fundan en la vivencia (*Erlebnis*), la expresión (*Ausdruck*) y la comprensión (*Verstehen*). De esto no debe entenderse simplemente que el hombre se encuentra dentro de la historia, sino que él es historia. Su experiencia de la vida es histórica, toda costumbre, tradición y usos se fundan en esos elementos comunes, muestran la pertenencia del hombre al mundo de la vida y su historicidad. Según Dilthey, a partir del «espíritu objetivo» o la «comunidad» (la objetivación de las experiencias de la vida) el sí mismo obtiene sus estructuras desde la primera infancia, hecho que hace posible la comprensión de sí y de otros, lo común del Yo (*Selbst*) en el Tú. En otros términos, en Dilthey la comunidad se ha objetivado en formas del mundo sensibles, donde reúne a sus individuos en códigos y costumbres constituidas históricamente en el despliegue interno de las relaciones sociales y la sucesión de generaciones. No obstante, Dilthey no propone aquí la subordinación del individuo hacia lo común apelando para ello a una cierta autoridad o jerarquía de lo dado por la tradición compartida. Él resalta la noción de libertad y autonomía del individuo frente a la propuestas heteronómicas. Lo que Dilthey remarca es el vínculo del individuo con el mundo compartido y no una relación de subordinación. El hombre es, para Dilthey, un ser activo que se encuentra relacionado con un mundo compartido (comunidad, espíritu objetivo y generación) a partir de la conexión estructural del curso vital, no obstante, cada individuo genera una relación propia con su mundo socio-cultural-histórico objetivado, que como condición de su realización, articulará la constitución de su estructura psíquica (adquirida). Dilthey no pretende otorgar una primacía al devenir por sobre lo objetivado históricamente, sino remarcar esa relación intrínseca entre el pasado, el presente y el futuro que implica la presencia de la temporalidad.

Finalmente, a modo de síntesis, se puede decir que el proyecto diltheyano se encaminó desde un principio a la fundamentación de las ciencias del espíritu. Para lo cual buscó recuperar el papel del individuo, como ser histórico, dentro de los procesos

históricos. El mundo histórico es, para Dilthey, un mundo activo, el mundo de la voluntad, pero no de una voluntad abstracta, sino de una voluntad que se constituye en su relación con el medio en que se encuentra. El principio de fenomenalidad ha permitido apreciar, a partir de su principio de resistencia, que el individuo toma noción de la existencia del mundo externo no como resultado de la mera proyección de su conciencia, sino que dicha noción se produce por los límites que se le presentan al individuo en la consecución de sus fines. La voluntad no crea al mundo sino que capta su existencia independiente y, a partir de la búsqueda de la realización de sus fines, se posiciona frente a él.

El mundo al que se abocan las ciencias del espíritu es el mundo humano, el mundo de la vida práctica constituido a partir de la acción de los individuos y del conjunto de objetivaciones de la vida, de instituciones políticas y culturales que albergan sus fines comunes. Para Dilthey, lo común (comunidad y espíritu objetivo) es el marco donde nace el hombre, que existe antes que él y que existirá después de él. No obstante, todo individuo puede actuar libremente en base a fines particulares, los cuales chocarán, confrontarán, modificarán o alterarán la base común sobre la que actúa. Es decir, para Dilthey, el hombre nace en un mundo común pero no se encuentra sometido inevitablemente a los fines que éste le imponga. Lo que Dilthey pretende remarcar es que todo hombre se encuentra restringido en su actuar por su pertenencia a una época determinada, mas no se encuentra atado de manos.

De este modo Dilthey rechaza en su *Introducción a las Ciencias del Espíritu* todos los proyectos filosóficos que buscaron reconstruir la vida histórica a partir de los individuos en aislamiento o aquellos que pretendieron hacerlo desde una concepción de lo social como un organismo. Para Dilthey, la única forma de superar esto es comprender, a partir de un análisis "fenomenológico sobre la vida del espíritu", la relación entre individuo y sociedad en su desenvolvimiento histórico y sus propias estructuras. La vida humana es la facticidad de la vida activa en prosecución de fines. Es esta acción humana, que supera el mero vínculo con el mundo dado a partir de la relación estímulo-respuesta, la que genera el marco intersubjetivo. La consecución de fines y el desarrollo (esto es la búsqueda de mejoras y perfeccionamiento) producen instituciones y formas culturales. La psicología es el mecanismo por medio del cual Dilthey muestra tácticamente la estructura adquirida de la vida anímica. No obstante Dilthey también remarca la estructura hermenéutica fáctica de la vida humana, la cual, en tanto histórica es acción comunicativa-comprensiva encaminada hacia la búsqueda de la realización de sus fines.

BIBLIOGRAFÍA

a) Bibliografía principal de Dilthey

I) En alemán bajo la colección de los *Gesammelte Schriften*.

Band I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften.*

Band II: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.*

Band III: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes.*

Band IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus.*

Band V: *Die geistige Welt.*

Band VI: *Die geistige Welt.*

Band VII: *Der Aufbau der gesichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.*

Band VIII: *Weltanschauungslehre.*

Band IX: *Pädagogik.*

Band X: *System der Ethik.*

Band XI: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins.*

Band XII: *Zur preußischen Geschichte.*

Band XIII: *Leben Schleiermachers*. Erster Band.

Band XIV: *Leben Schleiermachers*. Zweiter Band.

Band XV: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.*

Band XVI: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.*

Band XVII: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.*

Band XVIII: *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte.*

Band XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte.*

Band XX: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften.*

Band XXI: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft.*

Band XXII: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft.*

Band XXIII: *Allgemeine Geschichte der Philosophie.*

Band XXIV: *Logik und Wert.*

Band XXV: *Dichter als Seher der Menschheit.*

Band XXVI: *Das Erlebnis und die Dichtung.*

II) En castellano las obras de Dilthey fueron publicadas por Fondo de Cultura Económica en la colección dirigida por Eugenio Imaz. Cabe aclarar que no existe correspondencia entre la numeración de los tomos de la edición original alemana con estas traducciones:

Tomo I: DILTHEY, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, trad. Imaz, E., FCE, México, 1949.

Tomo II: DILTHEY W., *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, Trad. Imaz, FCE, México, 1947.

Tomo III: DILTHEY W., *De Leibniz a Goethe*, Trad. Imaz, FCE, México, 1944.

Tomo IV: DILTHEY W., *Vida y Poesía*, Trad. Roces, FCE, México, 1953.

Tomo V: DILTHEY W., *Hegel y el Idealismo*, Trad. Imaz, FCE, México, 1956.

Tomo VI: DILTHEY, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento,* Trad. Imaz, E., FCE, México, 1978.

Tomo VII: DILTHEY W., *El Mundo Histórico*, Trad. Imaz, FCE, México, 1944.

Tomo VIII: DILTHEY W., *Teoría de las Concepciones del Mundo*, Trad. Imaz, FCE, México, 1978.

Otras obras de Dilthey publicadas en castellano

DILTHEY, W., *Crítica de la Razón Histórica*, Trad. Moya Espí, Ediciones Península, Barcelona, 1986.

DILTHEY, W., *Dos Escritos sobre Hermenéutica: El Surgimiento de la Hermenéutica y los Esbozos para una Crítica de la Razón Histórica,* Trad. Gómez Ramos, Ediciones Istmo, Madrid, 2000.

DILTHEY W., *La Esencia de la Filosofía*, Trad. Tabernig, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003

DILTHEY W., *Teorías de las Concepciones del Mundo*, Trad. Julián Marías, Altaya, Barcelona, 1997.

b) Bibliografía secundaria citada:

ABEL, T., "The operation called «Verstehen»", *Readings in the Philosophy of Science*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1953 (Trad. Castellana en: Bugallo, N., *Historia y elementos de la sociología del conocimiento,* Eudeba, Bs. As., 1968).

ÁLVAREZ SOLÍS, A., *Limites de la Experiencia Histórica. Ontología y Epistemología de la Historia en Wilhem Dilthey*, Artificium, México, 2010.

APEL, K-O, *Die Erklären-Verstehen kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp Verlag, Frakfurt am Main, 1979.

APEL, K-O, "Dilthey´s distinction between «explanation» and «undestanding» and the posibility of its «mediaton»", *Journal of the history of philosophy*, Volume 25, Nº 1, January 1987, pp. 131-49.

ARENDT, H., *La Condición Humana*, Trad. Gil Novales, Paidos, Bs. As., 2005

BAMBACH, C., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University press, Ithaca, 1995.

BOLLNOW, O., "Das Ausdruk und das Verstehen", en Rodi, F. y Lessing, H-U., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Dilthey¸* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, pp. 236-273.

BRAUER, D., "La filosofía idealista de la historia", en Reyes Mate, *Filosofía de la Historia*, Trota, Madrid, 2005

BULHOF, I, "Structure and Change in Wilhelm Dilthey´s Philosophy of History", History and Theory, Vol. XV, 1976, Nº1, pp. 21-32.

CAIMI, M., "La tradición kantiana", en Villacañas, J., *Filosofía del Siglo XIX*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, Madrid, 2001.

COBBEN, P. y DE VOS, L., (Editores), *Hegel Lexikon*, Wissenschaftl.Buchgesell, Darmstadt, 2006.

CRISTIN, R., *Fenomenología de la Historicidad, el Problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Akal, Madrid, 2000.

DE MULL, J., *The Tragedy of Finitude. Dilthey´s Hermeneutics of Life*, Jale University, Michigan, 2004.

EBBINGHAUS, H., "Über erklärende und bscreibende Psychologie", en Rodi und Lessing, *Materialien zur Philosophie Wilhelm Dilthey*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

ERMARTH, M., *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason*, Chicago press, Chicago, 1978.

FRANCO DÍAZ DE CERIO RUIZ, S. I., "El positivismo de W. Dilthey (1883-1911)", *Convivium*, Nº 4, Universidad de Barcelona, 1957.

FRANCO DÍAZ DE CERIO RUIZ, S. I., *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico, Estudio Genético-Evolutivo, con una Bibliografía General*; Lipe, Barcelona, 1959.

GABILONDO PUJOL, A., *Dilthey: Vida, Expresión e Historia,* Cincel, Madrid, 1998.

GADAMER, H-G., *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 2000.

GADAMER, H-G., *Verdad y Método,* Vol. I - II, Sígueme, Salamanca, 1996.

GOMEZ RAMOS, A., "Introducción" en Dilthey, W., *Dos Escritos sobre Hermenéutica*.

GRONDIN, J., *Introducción a la Hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2000.

HEIDEGGER, M., *Les Conférences de Cassel*, (Edición bilingüe) Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.

HABERMAS, *Conocimiento e Interés,* Taurus, Madrid, 1990.

HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo I, Cátedra, Madrid, 1997.

HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 2006

HEGEL, G. W. F., *La enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 1999.

HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la Historia*, Claridad, Bs. As., 2005.

HEINECKE, *El Historicismo y su Génesis*, FCE, México, 1943.

HODGES, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Routledge & Kegan Paul, London, 1952.

HODGES, H. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey,* Routledge & Kegan Paul, London, 1952.

HODGES, H., *Wilhelm Dilthey. An Introduction*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.

HORKHEIMER, M., "Psicología y sociología en la obra de Wilhelm Dilthey", en *Teoría Crítica*, Barral, Barcelona, 1971.

HYPPOLITE, J., *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, Calden, Bs. As., 1970.

HUSSERL, E., *La Filosofía como Ciencia Estricta*, Nova, Buenos Aires, 1973.

IMAZ, E., *El Pensamiento de Dilthey, Evolución y Sistema*; Colegio de México, México DF, 1946.

INEICHEN, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschafliche Welt. Dilthey Logik der Geisteswissenschaften,* Klostermann, Frankfurt, 1975

INWOOD, M., *A Hegel Dictionary*, Wiley-Blackwell, 1992

JÁUREGUI, C., *Sentido Interno y Subjetividad. Un Análisis del Problema del Auto-conocimiento en la Filosofía Trascendental de Kant*, Prometeo, Bs. As., 2008.

JAY, M., *Cantos de Experiencia, Variaciones Modernas sobre un Tema Universal,* Paidos, Bs. As., 2009.

JONACH, H. y RODI, F., "Vorbericht der Herausgeber", correspondiente al volumen XVIII, de los G.S. de Dilthey, p. XXIX-XXX).

JUHA MANNINEN y RAIMO TUOMELA, (Comp.), *Ensayos sobre Explicación y Comprensión. Contribuciones a la Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, Alianza, Madrid, 1980.

KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

KANT, I., *Crítica de la Razón Pura,* FCE, México, 2009.

KANT, I., "Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita", *Filosofía de la Historia,* FCE, México, 2006.

KANT, I., "¿Qué es la ilustración?, *Filosofía de la Historia, Op. Cit.*

KOSELLECK, R., *historia/Historia*, Ed. Trotta, Madrid, 2004.

KOSELLECK, R., *Los Estrados del Tiempo: Estudios sobre la Historia*, Paidos, Barcelona, 2001.

LESSING, H-U., *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*, Böhlau Verlag, Köln, 2011.

LOPEZ MOLINA, A., "Fundamentación epistemológica de las ciencias humana", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 25, 2008.

LORENZO, L., "Sujeto monádico y plural en el vitalismo diltheyano" en: *Política y soledad, Cuadernos de Nombres*, Comp. Verónica Galfione y Marcos Santucho, Universidad Nacional de Córdoba, Editorial Brujas, Córdoba, 2008, pp. 101-8.

LORENZO, L., "Vida, historia y psicología en Wilhelm Dilthey", *Tópicos*, Jun 2011, Nº 21.

LORENZO, L., "La filosofía de la vida desde la crítica diltheyana a Locke, Hume y Kant", en Lorenzo, L. y Paul, A. (Comp.), *Las Aporías de la Razón Moderna,* Ediciones UNGS, Los Polvorines, 2012, pp. 183-94.

LORENZO, L., "El problema de la vivencia en Dilthey", en S. Torres y otros (Compiladores), *Lecturas Contemporáneas de la Filosofía Política Clásica y Moderna*, Bs. As., UNGS, 2012.

LORENZO, L., "Epistemología y ontología en Paul Ricoeur", *El búho*, Nº 11, 2013

LORENZO, L., “El florecimiento de la identidad narrativa en W. Dilthey como antecedente de las reflexiones de Ricoeur”, *Páginas de filosofía*, Vol. 14, N°17, 2013.

LUKACS, G., *El Joven Hegel*, Editorial Nacional, Madrid, 2002.

MAKKREEL, R., *Dilthey, Philosopher of the Human Studies,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.

MARÍAS, J., *El método Histórico de las Generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1949.

MEINECKE, F., *El Historicismo y su Génesis*, FCE, México, 1943.

MISCH, G., (1923), “Vorbericht des Herausgebers”, en Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Band V.

MOYA ESPI, C., *Interacción Histórico-Social y Subjetividad en la Obra de Wilhelm Dilthey*, Universidad de Valencia, 1981, (Tesis doctoral).

RICKMAN, H., "Dilthey today", Inquiry, Vol. 19, 1976, Nº 4, pp. 493-509.

RICKMAN, H., *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Mind*, Berkekey, 1979.

RICOEUR, P., *La Memoria, la Historia y el Olvido*, FCE, Bs. As., 2008

RICOEUR, P., *Del Texto a la Acción*, FCE, México, 2010.

RITTER, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co, Basel, 1974.

RODI, F., *Das struckturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2003.

RODI, F. und LESSING, H-U., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Dilthey*, Suhrkamp, Nörlinghen, 1984.

SANTIAGO GUERVÓS, L., “La hermenéutica metódica de Friedrich Schleiermacher”, *Otros Logos,* Nº 3, Neuquén, 2012, pp. 148-73.

SISTO, M., “Relación entre lo teórico y lo empírico en la concepción hegeliana de la historia” en Cruz, M. y Brauer, D., (comp.), *La Comprensión del Pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Herder, Madrid, 2005 pp. 217-45

SISTO, M., “La noción de experiencia a través de sus diversas formulaciones en la *Fenomenología del espíritu*”, en Lopez, D. y otros (Comp.), *Experiencia y Concepto. Intensidad Clásica y Tensiones Contemporáneas*, Ediciones UNL, Santa Fé, 2011, pp. 146-54.

TAYLOR, C., *Hegel*, Cambridge Press, New York, 1999,

TUTTLE, H., *Wilhelm Dilthey´s Philosophy of Historical Understanting. A Critical Analysis*, E. J. Brill, Leiden, 1969.

VAN KERCKHOVEN, C., “El desarrollo de la idea de psicología en W Dilthey. En torno a las Ideas y su lectura fenomenológica”, en *Revista de filosofía*, vol. XII, nº 21, Madrid, 1999 p. 157-198.

VON WRIGHT, G-H., *Explicación y Comprensión*, Alianza, Madrid, 1979.

WEBER, M., *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Amorrortu, Bs. As., 2006.

c) Bibliografía secundaria consultada:

ARREGU, J., “Comprensión histórica y autoconciencia en Dilthey”, *Themata*, Nº 5, 1988, pp. 181-197.

GARCÍA AMILBURU, M., “La comprensión del otro. ¿Empatía o traducción?”, *Themata*, Nº 25, 2000, p. 209-15

BRAUER, D., “La filosofía idealista de la historia”, en Reyes Mate, *Filosofía de la Historia*, Trota, Madrid, 2005.

BRIE, R., "La vida y la psicología comprensiva. Una revisión de las categorías diltheyanas", Psychologica, Nº 1, Bs. As., 1978, pp. 19-52.

ERMARTH, M., “Historismus redivivus: a New Dilthey?”, *The Journal of Modern Historiy*, Vol 48, Nº 1, 1976, pp. 101-107.

FERRARIS, *Historia de la Hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2007.

FORHMAN, L., “Neo-storicism and the transition to Modernity in Wilhelm Dilthey´s philosofhy of history”, *Jaurnal of the historio of ideas*, Vol 56, Nº 2, 1995, pp. 2623-287.

GADAMER, H-G., *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 2000.

GOMEZ-HERAS, J., “La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una «crítica de la razón histórica»”, *Themata*, Nº 5, 1988, pp. 57-73.

GRIEDER, A., "The understanding of science and the science of understanding", The journal of Britisch Society for Phenomenology, vol. 7, 1976, Nº 3, pp. 177-183.

HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

HEIDEGGER, M., "Wilhelm Dilthey Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine Historische Weltanschauung", Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003.

HYPPOLITE, J., *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Peninsular, Barcelona, 1998.

JENSEN, B., "The recent trend in the interpretation of Dilthey", Philosophy of the Social Sciencies, 8, diciembre de 1978, pp. 419-438.

LÓPEZ MORENO, A., *«Comprensión» e «Interpretación» en las Ciencias del Espíritu: W. Dilthey*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990.

MAKKREEL, R., "Toward a concept of style: an interpretation of Wilhelm Dilthey´s psyco-historical account of the imagination", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 27, Nº 2, 1968, pp. 171-182.

ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Dilthey*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

PODETTI, A., *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

RAND, C., "Two meanings of historicism in the writings of Ditlhey, Troeltsch and Meinecke", Journal of the History of Ideas, vol. 25, 1964, 503-518.

STACK, G., "Historicity and Ditlhey´s model of teorical understanding", Diálogos, Vol. 8, 1972, pp. 53-68.

STACK, G., "La conceptuación por Dilthey de la comprensión histórica", Folia Humanistica, vol. 11, 1973, pp. 307-323.

STACK, G., "La teoría de los valores según Dilthey", Folia Humanistica, vol. 12, 1974, pp.817-26

TREBOLLE, J., "El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey, Heidergger, Gadamer", Agustinaianum, vol. 13, 1973, pp. 93-129.

WEBER, M., *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Amorrortu, Bs. As., 1973.

WINCH, P., *Ciencia Social y Filosofía*, Amorrortu, Bs. As, 1972.